EVANGELISK LUTHERSK

DOGMATIK

AF

C. HENRIK SCHARLING
PROF. DR. THEOL.

I



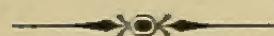
G. E. C. GADS FORLAG — KØBENHAVN
1910

EVANGELISK LUTHERSK
DOGMATIK

AF

C. HENRIK SCHARLING
PROF. DR. THEOL.

I



G. E. C. GADS FORLAG — KØBENHAVN
1910

Med Bidrag af Universitetets Fritrykskonto.

KBHVN. - NIELSEN & LYDICHE (AXEL SIMMELKIÆR)

INDHOLD.

Side

FADERENS GERNINGER.

KOSMOLOGI.

ANTHROPOLOGI.

TIL ORIENTERING.

DET menneskelige Aandsliv bevæger sig om to Poler: Subjectet, selve det tænkende og handlende Jeg, og overfor dette Objectet, Tilværelsen i og udenom Jeget, som bliver Gjenstand for Subjectets Tænken og Handlen. Hvor Livet udfolder sig i fuld Harmoni, ville disse to, Subjectet og Objectet d. e. Jeget med hele dets Tankeverden og de herfra udgaaende Tilskyndelser til Handlen og overfor dette Tilværelsen med dens baade indefter og udefter rigt bevægede Livsfylde, være i Ligevægt og gensidig paavirke og befrugte hinanden. Dette er Tilfældet i de store, skabende Tider, der sætte nye Tanker og Livsopfattelser frem og gjennem disse virke en Løftelse og Omdannelse af den bestaaende Virkelighed. Overfor dem staa de jævne, rolige Stilstandstider og de stærkt nedadgaaende Opløsningstider. I disse vil den lykkelige Harmoni vige Pladsen, i sidste Fald for en ensidig Fremhæven af det menneskelige Subject, der kun vil erkende sin egen Tænken og Villen som berettiget og kræver Tilværelsen omdannet efter deres Krav — i første Fald for en lige saa ensidig Hævdelse af Objectet, den

bestaaende Virkelighed med dens engang vedtagne Former, under hvilke det kræves, at Menneskene skulle bøie sig i blind Lydighed, og i hvilke derfor ikke kan tilstedes nogensomhelst Ændring eller Omdannelse. Medens den første Bevægelse, om den faar uhindret Fremgang, vil føre til Omvæltning og Anarki, saa vil den sidste føre til aandelig Søvn og Død. I den bestandige Vexlen mellem disse hinanden modsatte Aandsretninger bestaar Livet, og Kampen mellem dem er Vilkaaret og Betingelsen for Aandsudviklingen i det jordiske Liv. Det er denne Modsætning, som møder os under forskellige Navne, Idealisme og Realisme, Liberalisme og Konservatisme, men Modsætningen er den samme, den mellem ensidig Subjectivisme og lige saa ensidig Objectivisme.

Kaste vi nu et Blik paa vor egen Tid med dens stærke Brydninger, saa ville vi snart finde, at den staar under Subjectivitetens Tegn. Ofte bliver denne en yderlig gaaende Ensidighed og viser sig da som Radikalisme, der bryder med al Fortid, alle Traditioner, og vil begynde Alt forfra. Paa alle Omraader gjør den ensidige Subjectivisme sig gældende som samfundsopløsende Magt: I det politiske Liv skydes Spørgsmaalene om Samfundets Krav tilside, der spørges ikke om, hvad Staten egentlig er, hvilken Ordning der maatte anses for den bedste, der spørges kun om, hvad de enkelte Borgere ville, hver for sig, Staten er ikke længere et organiseret Samfund, men en Hob Individer, der alle have de samme politiske Rettigheder uden Hensyn til Livsstilling, Uddannelse og Kundskabsfylde. Staten og Borgersamfundet opbygges da paa Flertalsvælden eller, som den med et urigtigt og uhistorisk Navn kaldes, Parla-

mentarismen. Al fast Objectivitet, der kunde afgive et Grundlag for den politiske og sociale Samfundsordning, bortfalder, og i dens Sted træder Individernes, d. e. Flertallets eller Massernes Villie, der er lige saa omskiftelig som Veir og Vind, saaledes at de Love, som efter langvarige Forhandlinger ere blevne vedtagne det ene Aar, meget vel kunne ophæves det følgende Aar, dersom Folkevillien nu gaar i en anden Retning. Under heftige Partikampe rystes Samfundet i sin inderste Grund og gaar sin Undergang i Møde, om ikke en Strømkæntring i modsat Retning gjør sig gældende og reiser en Dæmning mod Partiernes ubegrænsede Magtbegær. Paa Kunstens og Poesiens Omraade gjør den samme ensidige Subjectivisme sig gældende; Tradition, Form og Stil bortkastes, den Enkeltes Opfattelse bliver den souveræne Magt, som bestemmer, hvad der er sand og ægte Kunst. Forskellen mellem skønt og hæsligt, moralsk og umoralsk ophæves, det er den Enkelte selv, der afgjør, hvad der er god og sand Kunst, og hvad der er slet og usand Kunst, thi der er ingen anden Lov end hans Godtykke.

Det kan da ikke undre os, at vi paa det Omraade, som ligger den her stillede Opgave nærmest, nemlig det religiøse, se Udviklingen gaa i samme Retning. Vi møde her den store Opvækkelse, som i Begyndelsen af det svundne Aarhundrede begynder sin Kamp mod den aandelige Søvn og Ligegyldighed, der havde bredt sig i vide Kredse, og mod den heraf følgende Vanechristendom, som holder for, at naar blot de ydre Former for Gudstjeneste og kirkelig Lære ere overholdte, saa er Alt i Orden. I Modsætning hertil gjør Opvækkelsen gældende, at disse Former for sig alene betyde

Intet, de faa deres Værd ved den Personlighedens Varme og Inderlighed, hvormed de omfattes. Opvækkelsen vinder efterhaanden Fremgang, men bliver i samme Grad ensidig, hvorved dens Friskhed og Inderlighed svinder bort, og i dens Sted træder den Fasthængen i ydre Former og den Udvorteshed, hvilken den fra først af vilde bekæmpe. Denne Aandsretning har efterhaanden faaet et amerikansk-methodistisk Præg og kan vel siges under forskellige Former i Løbet af den sidste Menneskealder at have indtaget den herskende Stilling i den danske Folkekirke.

Atter her træffe vi Tidens ensidige Individualisme og Subjectivisme, Alt føres tilbage til Følelsen og den stærkt bevægede Stemning, til den enkelte Personligheds Krav. Det er disse, som blive bestemmende for Gudstjenesten og Bekendelsen, medens det moralske Villiesliv træder tilbage og den dybere Erkendelse og Indsigt i de christelige Sandheder betragtes som overflødig, ja endog som skadelig, fordi den virker hæmmende for det opbrusende Følelsesliv. Til den yderste Konsekvents er denne religiøse Subjectivisme og Individualisme bleven gjennemført af den ensomme Tænker Søren Kierkegaard. Ganske vist staar han selv udenfor Opvækkelsen, ja har endog oftere gjort den til Gjenstand for skarp Ironi og Satire, men i Lønkammerets Stilhed gjennemfører han dens Livsopfattelse med ubønhørlig Logik til dens sidste Yderlighed. Den religiøse Subjectivisme har her bortfeiet Alt, hvad der paa nogen Maade kan siges at staa udenfor Subjectet, og udtaler dette i sin bekendte Sætning: Subjectiviteten er Sandheden. De sædelige Samfundsordninger, Familie, Stat og Kirke have kun en Skinværen. Den sande Troende vil derfor for-

staa at holde sig udenfor dem, ikke i den Forstand, hvori Middelalderen tog det i sin rent udvortes Klosterbevægelse, men i dybere religiøs Forstaaelse som en indadvendt Klosterbevægelse, saaledes at den Christne vel deltager i selve Samfundslivet, er Ægtemand og Familiefader, driver borgerlig Erhverv og Næring, men han forstaar, at alt dette kun er ydre Former uden Betydning for det indre Sjæleliv. Dette samler sig i al sin Inderlighed udelukkende i Gudsforholdet, den Enkelte føler sig i al sin Virken staaende overfor Gud og overfor ham alene. Men atter her svinder Objectiviteten bort, Guds Aabenbaring i Naturen og i Historien, gjennem Propheterne og tilsidst Jesus Christus — Søren Kierkegaard nægter vel Intet af alt dette, end ikke den lutherske Orthodoxi i al sin Stivhed har han angrebet, han lader det Alt blive staaende urørt, men — det har for ham ingen Betydning. Christentroen samler sig for ham i dette ene og eneste Hovedpunkt: Gud er bleven Menneske, den Uendelige er bleven endelig. Dette er det absolute Paradox, som er i uløselig Strid med al sund Fornuft, al menneskelig Tænken, men netop derfor er det Sandhed, som ikke kan eller skal forstaas og erkendes, men kun kan gribes og fastholdes i et potentseret Følelsesliv, i Villiens yderste Anspændthed, eller som Kierkegaard udtrykker det, i Lidenskabens uendelige Pathos. I sine sidste Leveaar ophidser den ensomme Tænker sig mere og mere i denne sin Lidenskab, indtil den tilsidst ender i et voldsomt Udbrud af Forbittrelse og Haan mod hele det kirkelige Samfundsliv og dets Gudstjeneste, hvilket han stempler som den officielle Christendom og skælder for Løgn og Bedrag, ja dømmer Enhver, som deltager deri, skyldig i dette skammelige Bedrageri. Det er muligt,

at en sjælelig Sindslidelse har været medvirkende i den Voldsomhed, hvormed Angrebet fremføres, men man kan, naar man borttager den rige æsthetiske Indklædning af Ironi og Satire, atter her gjenfinde den ledende Grundtanke hos Kierkegaard: den ensidige Hævden af Subjectivitetens Ret, der tilsidst maa ende med at slaa al Objectivitet sønder og sammen.*)

Kierkegaard har ikke umiddelbart paavirket Opvækkelsen, han er heller ikke selv paavirket af den. Snarere maa han siges at staa udenfor den, thi dens larmende Virkemaade, dens store Massemøder maatte virke frastødende paa ham, der stadig henvender sig til den Enkelte i Lønkamrets Stilhed. Men alligevel have vi dvælet ved ham her, fordi hans Tanker løbe parallelt med Opvækkelsens, og dennes Subjectivisme føres af ham ud til dens yderste Følger. Naar Kierkegaard skriver for den Enkelte, saa taler Opvækkelsen til den Enkelte: »Du, min Tilhører, har du omvendt dig? elsker du Jesus?« o. s. fr. Skøndt der idelig tales om Menigheden, saa er der i Virkeligheden ingen Menighed, thi Menigheden er Andet og Mere end en Del Individer, der efter Behag kommer og gaar. Ogsaa Kierkegaards Paradox møde vi igjen, kun med den Forskel, at medens Paradoxet hos ham er Guds Menneskeblivelse i Christus, saa er det for Opvækkelsen Christi Forsoning. Noget Forsøg paa en dybere Indtrængen i den gives ikke, ei heller lægges der Vægt paa Bibellæsningen eller den Oplysning, som den giver, her skal overhovedet ikke tænkes eller forstaas,

---

*) En videre Fremstilling af Kierkegaards religiøse Livsanskuelse er given i Historiens Philosophi. II. S. 287—298. (Første Udgave. 1874.)

men Alt skal gribes og fastholdes i Følelsen som hos Kierkegaard i Lidenskabens Pathos. Men der møder os ganske vist paa Ny en Modsætning mellem den store Tankerigdom og det spillende Vid, som giver Kierkegaards Skrifter en eiendommelig Tiltrækning, og til den anden Side den store Ensformighed i Opvækkelsens Forkyndelse og dens Mangel paa Tanker, saa at hin altfor ofte er en Marsch paa Stedet og en trættende Gjentagelsc af de samme Tanker. Det kan ikke undre, thi naar man kun skal prædike udaf sine personlige Erfaringer, kan det let gaa, som det gik Simon Peter, da han hele Natten fiskede i Henhold til sine tidligere Erfaringer og Intet fik, men først da han gav Agt paa Herrens Ord, kom den overvættes Fylde. Ligheden mellem Kierkegaard og Opvækkelsen kommer atter frem i Tilsidesættelsen af det sædelige Samfundsliv og dets Opgaver. Som dette for Kierkegaard bliver et Skyggeliv uden Betydning for det indre Evighedsliv, saaledes er det ogsaa uden Betydning for Opvækkelsen. Som Menigheden saaledes opløses ogsaa Familie og Stat i lutter Enkeltpersoner, der staa løst stillede overfor hverandre. Nogen Trang til en dybere Forstaaelse af disse sædelige Livssamfund spores ikke, ei heller til Erkendelse af deres Virksomhed og de eiendommelige Livsopgaver, som herved stilles. Alt samler sig om Gudsforholdet, men hvorledes dette skal udformes i Verdensforholdet og paatrykke Livets Enkeltheder sit hellige Præg, det ligger udenfor Betragtningen og udenfor Forkyndelsen.

De praktiske Følger af dette indskrænkede og skæve Livssyn bliver en almindelig Opløsning af de bestaaende Samfundsordninger, uden at noget Nyt sættes i Stedet.

Kierkegaard ender med at sætte »Torpedoen under Arken« og sprænger Folkekirken i Luften ved en vældig Explosion — vel at mærke i Tankens Verden. Ogsaa her gaar Opvækkelsen i samme Retning, men følger en anden Fremgangsmaade, som mere tiltaler den danske Folkecharacter. Denne ynder ikke de voldsomme Omstyrtninger, som tiltaler Franskmændenes og Sydlændernes ildfulde Temperament, men foretrækker et langsomt og stilfærdigt Nedbrydningsarbeide, der omsider fører til det samme Maal. Paa denne Vis fjerner Opvækkelsen Stykke for Stykke de kirkelige Handlinger og den gamle Kirkeordning, naar disse ikke, som det hedder, fyldestgjøre Personlighedens Krav. Saaledes arbeides der paa at faa den kirkelige Vielse og den kirkelige Jordefærd fjernede, Konfirmationen er allerede afskaffet, i hvert Fald er dens egentlige Kærne, de Unges Bekendelse for Menigheden af, at de ville fastholde deres Daabspagt, bortfalden. Her møder os det Særsyn, at medens en vaagnende Opvækkelse, Pietismen, indførte Konfirmationen, saa har Nutidens omstyrtende Opvækkelse, Methodismen, atter fjernet den. Overalt reises den samme Indvending, at naar de Paagældende ikke ere sig fuldt bevidste, hvad der sker, saa bør de kirkelige Handlinger bortfalde. At disse Handlinger have deres objective Betydning, og at der gennem dem i Mangfoldige, der modtage dem, nedlægges et Sædekorn, som i Aarenes Løb spirer i det Skjulte og under Livets Prøvelser og Modgang bliver dem en fast Støtte — alt dette forstaar Opvækkelsen ikke. Ligesaa uforstaaende er den overfor de brede Folkemasser og deres Opfattelse af de religiøse Handlinger. Medens Opvækkelsen holder Gudsforholdet i dets Alvor fjernet fra Hverdags-

livets travle Virken, saa holder Folket med langt større Ret for, at Gudsforholdet skal gennemtrænge og hellige Hverdagslivet, og det kræver, at de nævnte Handlinger skulle lægge et festligt Præg over Familielivet. At der herved kan finde Misbrug Sted, kan give Anledning til alvorlig Paatale, men ikke til deres Ophævelse; man maa her holde sig til det gamle Ord: *abusus non tollit usum*. Og Bevægelsen gaar ustandseligt videre; de samme Indvendinger, der reises mod Konfirmationen, kunne med maaske endnu større Ret reises imod Barnedaaben. Thi hvor kan det Personlighedskrav, som Opvækkelsen lægger saa stor Vægt paa, eftervises i det spæde Barn? og vil man henvise til Familien og Fadderne, saa vil det i mange Tilfælde heller ikke findes der. Paa samme Maade vil man fjerne Skriftemaalel fra Altergangen, idet heller ikke det stemmer med Personlighedens Krav — ja, adskillige Præster have allerede fjernet det og indbyde alle Tilstedeværende til at gaa op til Herrens Bord — ganske imod vort Kirkesamfunds Ordning. Ikke blot de hellige Handlinger, men selve Kirketjenesten trænges mere og mere tilbage, dens faste Ordning finder man stiv og trykkende, dens Psalmesang for langsom, istedenfor vælger man de frie Møder snart i Forsamlingshuse, snart i Skov og Mark, hvor Ordet strømmer frit, og der af den forsamlede Mængde synges aandelige Sange, hvis bløde vuggende Melodier hensætte i blid Rørelse, eller kække Kampsange, der kunne sætte i christeligt Krigshumør mod Død og Djævel og Vantro. Saa gaar man hjem med den glade Bevidsthed, at man nu har viist sig at være sande christelige Troshelte, hvorefter man atter optager sin Hverdagsgerning, der menes at være Christentroen uvedkommende.

Og nu myldre Lægprædikanterne frem, i hvem Aanden rører sig frit og ikke er svækket og lammet ved en aarelang saakaldet videnskabelig Uddannelse. Bag Lægprædikanterne samle Kvinderne sig: de have faaet Ret til at tage theologisk Embedsexamen, og paa dette Grundlag ville de nok forstaa at aabne sig Adgang til Prædikestolen og det kirkelige Embede.

Men naar saaledes de hellige Handlinger trænges til Side, gamle kirkelige Traditioner og Sædvaner, der have sat deres Præg paa de skiftende Slægtled i Aarhundreders lange Aarrækker, falde bort, og den faste Kirketjeneste paa Søn- og Helligdage maa vige Pladsen for frie aandelige Møder, da kan det ikke undre, om store Skarer begynde at føle sig fremmed for Kirken. Og hermed skrider, hvad man har kaldt Folkets Afchristning, frem. Der klages med Føie bitterligt derover, ikke mindst af Opvækkelsen, som er blind for, at den selv er væsentlig Skyld deri, idet dens ensidige Subjectivisme har borttaget de Støtter, der skulle fæstne og værne om Folkets christelige Tro. Og saa gaar omsider Søren Kierkegaards Profeti i Opfyldelse: den tusindaarige danske Folkekirke, af ham kaldet den officielle Kristendom eller den officielle Løgn, synker sammen og forsvinder.

Men som man fra den nedgaaende Sol vender sig mod den opgaaende, saaledes ogsaa her. Den nye Sol, hvis gryende Straaler allerede bryde frem, og som for den kommende Slægt skal lyse i al sin Glands, er — Frikirken. Hvad der skal forstaas herved, er ikke klart, og man vil finde mange Former for den lige fra saadanne, som ligge nærved den nuværende Folkekirke, indtil saadanne, som ligge i den yderste Horizont, og

hvis Løsen er: fri Præst, fri Menighed! Det vil sige, at Præsten maa ikke være bunden af nogensomhelst kirkelig Bekendelse eller kirkelig Ordning, han maa have Ret til at tale, lære, forkynde, forvalte Sacramenterne udelukkende efter sin Overbevisning, ligesom til den anden Side enhver Menighed maa have Ret til at vedtage sin Psalmebog, ordne Gudstjenesten, fastsætte eller afskaffe Helligdage, eftersom det passer den bedst. Skulde Friheden gjennemføres til sine yderste Konsekventser, maatte enhver af Tilhørerne i Kirken have Ret til at vælge og synge de Psalmer, som tykkes ham at være de mest passende for Leiligheden, og det maatte da blive Organistens Sag i Orgelets Toner at finde passende Udtryk for denne Mangestemmighed. Tænker man sig denne ubundne Frihed gjennemført for alle Landets Præster og Menigheder, da vilde man faa et stort Antal Menigheder, men ingen Menighed, ingen Kirke, saalidt som en Bunke henkastede Mursten kan faa Navn af en Bygning.

Det Tillokkende ved Frikirken er imidlertid ikke denne eller hin Form, i hvilken den kan virkeliggjøres, men det er selve Navnet Frikirke eller Ordet Frihed, som bringer Hjertet til at banke stærkere og fremkalder livsalige Følelser. Og saa udmaler man sig med de herligste Farver, hvorledes Troslivet og Kærlighedslivet vil udfolde sig i rigeste Fylde i denne fra alle vedtagne Former og Ordninger frigjorte Kirke, ja næsten komme paa Høide med Livet i den apostoliske Kirke. Vilde man nu fra disse lokkende Fatamorgana-Syner stige ned paa Jorden og undersøge, hvorledes Livet udfolder sig i de for Tiden bestaaende Frikirker, da vilde man gjøre den mærkelige Opdagelse, at Præsterne i den danske

Folkekirke nyde større Aandsfrihed end i hine Frimenigheder, og at der i disse, hvormegen christelig Alvor og Energi der udfoldes i dem, dog ogsaa er megen Snæverhjertethed og Smaalighed, og at der i hvert Fald endnu er langt tilbage, inden man naaer op til den apostelige Høide.*)

Man vil indvende, at den her givne Skildring af Nutidens christelige Opvækkelse er meget ensidig, at den kun fremdrager Skyggesiderne, men ikke Lyssiderne, og ikke tænker paa de Mange, som gjennem den ere blevne reiste fra aandelig Søvn og Ligegyldighed til varmt christeligt Trosliv. Denne Indvending vilde være berettiget, hvis Formaalet her var at give en kirkehistorisk Skildring, men saaledes er det ikke Tilfældet. Formaalet er udelukkende praktisk, nemlig at aabne Øinene for Nutidens kirkelige Bevægelse og vise, hvor store Farer den fører med sig for al bestaaende Samfundsordning, og hvor stor en Ulykke det vilde være for det danske Folk, om Folkekirken, der ved sine faste Ordninger og sin Forkyndelse i Aarhundreder har samlet Folket til Enhed og værnet det ligesaa vel mod religiøse Udskeielser som mod aandløst Fritænkeri og Vantro, nu skulde nedbrydes og vige Pladsen for en phantastisk Luftbygning, der kalder sig Frikirke, men ikke selv veed, hvorledes den vil forme sig, eller hvorhen den vil føre. Ligesaa vist som meget af det, der

*) En videre Udvikling af Opvækkelsens Stilling er givet i Skrifterne: Luther eller Grundtvig? Et Blik paa Nutidens danske Kirkeforhold (1898). Halvgrundtvigianismen eller Bogstavdyrkelsen (1893). Den lutherske Bekendelse og de kirkelige Partier (1899). Moralsk Nedgang og Reisning (1909). — Om Folkekirkens Stilling til Statskirke og Frikirke se christelig Sædelære (1896), S. 669—681.

paa det humane Aandsomraade smykker sig med det stolte Navn Renaissance, af Historiens Dom vil blive stemplet som Dekadence — ligesaa sikkert vil meget af det, der nu kaldes christelig Opvækkelse, for en dybere Betragtning vise sig at være kirkelig Opløsning. Thi hvad kan det hjælpe, at vi synge Lovsange over det christelige Trosliv, som rører sig i Danmark mægtigere og rigere end nogensinde tidligere (?) — naar Virkeligheden er den, at vi efterhaanden trænges ud i et kirkeligt Uføre af Selvraadighed og Vilkaarlighed, hvor det gaar til som i Israels Folk i de Dage, da der ingen Konge var, men hver gjorde, hvad ham tyktes ret (Domm. 17,6). Hvad Følgerne bleve af denne »Frikirke«, kan læses i Dommernes Bog.

For nu at raade Bod paa den herskende Forvirring og paavise Lægemidlet mod den, da maa det allerførst blive klart, hvad der er det ledende Princip i Nutidens Opvækkelse. Dette er, som paavist, den ensidige og aldeles ubegrænsede Subjectivisme, der vil forme Livet udelukkende efter sine Krav og sine Idealer uden Hensyn til, hvad Livet selv kræver efter sin indre Væren og de deraf følgende Love. Med Erkendelsen deraf vil da ogsaa forstaas, hvor Veien skal findes og Værnet skal reises mod den truende Opløsning, nemlig i at fremdrage Objectet d. e. Livet og Virkeligheden og lade disse komme til deres Ret. I den Sammenhæng, hvori vi her bevæge os, bliver Objectet den christne Menighed, der for os i Historiens Gang har formet sig til et evangelisk-luthersk Kirkesamfund. Spørgsmaalet bliver da, hvad er dette Samfund? og hvad fordrer det? men saa kan man ikke, som for Tiden er Tilfældet, nøies med at spørge om Personlighedens Krav, men der maa lige

saa fuldt spørges om det evangelisk-lutherske Kirkesamfunds Krav.

Hermed komme vi frem til Theologien og Dogmatiken, thi det er disse, som skulle give os en fast og begrundet Oplysning, og hermed ere vi tillige komne ind paa det Omraade, hvorpaa den følgende Fremstilling skal bevæge sig.

Idet vi nu fæste Blikket paa Nutidens evangeliske Theologi, vil det vise sig, at ogsaa den bærer Tidens Aandsmærke, den ensidige og ubegrænsede Subjectivisme. Føreren for det nye Gjennembrud er Schleiermacher. Som Kierkegaard fører Opvækkelsens Subjectivisme ud til dens yderste Konsekventser, saaledes gjennemfører Schleiermacher Subjectivismens Princip for den moderne Theologis Vedkommende. Schleiermachers store Fortjeneste er, at han overfor Samtidens Opfattelse af Christendommen som en Lære, en Kundskabsmængle, der ligesom al anden Kundskab kan tilegnes i Erkendelsen, og den heraf følgende opløsende Kritik hævdede, at Christendommen ikke er Kundskab, men Liv og som saadant en bestaaende Virkelighed, noget Selvoplevet, der har sin Forvisning i sig selv. Sand Christendom skal derfor ikke søges i gamle Oldtidsskrifter og svundne Tiders Lære, men i vor egen Bevidsthed, vore indre Oplevelser og Troserfaringer, som udgaa fra vort personlige Samliv med Gud og Jesus Christus i Troen. Denne Aandsvirkelighed vil for den Christne, som oplever den, være hævet over al menneskelig Forstand og derfor uafhængig af dens Domme. Som Livet selv overalt er det første, det umiddelbart værende og frembringende, medens Videnskaben først kommer i anden Række som erkendende og begribende,

saaledes er ogsaa den christelig gjenfødte Bevidsthed det første, det bærende, som det bliver Theologiens, særlig Dogmatikens Opgave at undersøge og derefter at fremstille i begrebsmæssig og systematisk ordnet Sammenhæng. Det var herved lykkedes Schleiermacher at paavise et levende indre Enhedspunkt og dermed en indre Sammenhæng i den christelige Troslære i Modsætning til den splittede og usammenhængende Masse af løsrevne Skriftsteder og lærde Citater, hvori Samtiden havde opløst den. Intet Under, at denne nye livsfriske Behandling blev greben med Begeistring af de mere fremragende Theologer, og da derefter den store christelige Opvækkelse brød frem, maatte denne og Schleiermachers Theologi snart finde og gjensidig støtte hinanden.

Men overfor de vundne Fordele viste det sig dog efterhaanden, at Manglerne vare maaske endnu større. Det var ogsaa her den ensidig gjennemførte Subjectivisme, der griber Sindet ved sin Friskhed og Inderlighed, men mangler et fast Støttepunkt, et sikkert Grundlag, og derfor lidt efter lidt glider ud i Usikkerhed og Ubestemthed og tilsidst ender i den store Tomhed. Havde Schleiermacher sikret den christelige Trosbevidsthed og Theologi i dens faste og uangribelige Borg, saa havde han til den anden Side draget snævre Grænser for den. Thi Alt, hvad der ligger udenfor den christelige Selvbevidsthed d. e. al Objectivitet, al philosophisk Tænken og med den al Metaphysik skal udvises af Dogmatiken som den uvedkommende. Gud er efter Schleiermacher den uendelige Væren og absolut Causalitet til al endelig Væren, men derved ophøiet over al menneskelig Tænken, der kun kan være begrænset. Vi kunne

derfor kun udtale os om Gud i Billeder og Symboler, der nærmest høre hjemme i den christelige Opbyggelse og Psalmesang. Guds Aabenbaring indskrænkes til en indre Kundgjørelse, medens den ydre Aabenbaringshistorie paa lignende Maade omsættes til en Række symbolske Udtryk for, hvad den Christne oplever i sit Indre. Saaledes er Schleiermacher bleven dragen ind i en Cirkelbevægelse. Han begynder med en Protest mod Forstands-Rationalismen og dens aandløse Theologi, men ender i en Følelses-Rationalisme, der vel er mere aandfuld og tankerig, men dog bliver ligesaa vaklende og usikker som hin, fordi den ligesom hin savner den bærende Objectivitet.

Schleiermachers subjective Theologi har havt afgjørende Betydning for det nittende Aarhundredes evangeliske Dogmatik. Selv om enkelte fremragende Theologer (Martensen, Dorner, Thomasius o. A.) have søgt at drage Objectiviteten stærkere frem, er det dog kun delvis lykkedes dem.*) Størst Indflydelse har i nyeste Tid A. Ritschl øvet. Han bygger som Schleiermacher paa den christelige Livserfaring, dog saaledes, at han drager Erkendelsen stærkere frem. Dogmerne skulle prøves efter den Betydning, som de have for den personlige Livsudvikling, de saakaldte Værdidomme. Istedenfor den umiddelbare Følelse hos Schleiermacher drages her den prøvende Erkenden i Forgrunden, og Maalestokken bliver den ethiske Characterudvikling: alle Trossætninger, som fremme denne, have dogmatisk Værd; hvor saadant ikke kan paavises, bortfalde de, saaledes

*) Jvfr. Oversigten over den theologiske Udvikling i »Dogmatikens historiske Forudsætninger« (1905) S. 221—242.

Trinitetslæren, Læren om Christi Præexistents, hans to Naturer, Parusi o. lign. Christi Guddommelighed bestaar i hans moralske Fuldkommenhed, hans Gerning er at stifte Gudsriget her paa Jorden, d. e. Kærlighedens og Sandhedens Rige. I Virkeligheden er det den kantiske Rationalisme, hvilken Schleiermacher havde bekæmpet, som atter her løfter sit Hoved, men søger at hylle sig i et luthersk orthodox Klædebon ved at drage Retfærdiggjørelsen og Forsoningen frem som Centraldogmer, hvilke dog omdannes saaledes, at kun den ydre Form bliver tilbage.

Paa dette Grundlag bygger Nutidens saakaldte moderne Theologi. Her træder Erkendelsesproblemet i Forgrunden og fremfører en Række logiske og psychologiske Problemer, under hvis Drøftelse den fjerner sig mere og mere fra det positivt Christelige. Grundlaget, hvorpaa her bygges, er de personlige Livserfaringer, og Personlighedens uindskrænkede Ret til at forkaste al Autoritetstro hævdes. I Følge heraf fjernes den konfessionelle Bekendelse som bindende Trældom, Samfundet som den Enkelte kan kun bindes af sine egne Erfaringer, men ikke af nogen fast Læreform. Naar da den moderne Theologi opstiller som sin Grundsætning: »Intet maa optages i Dogmatiken paa blot udvortes Autoritet« — da bliver det en grumme mager christelig Dogmatik, som vil resultere heraf. Stoffet vil efterhaanden indskrænkes til de samme almindelige religiøse Grundtanker, som Rationalismen opstillede: Guds Tilværelse, Sjælens Udødelighed og Jesus som det sædelige Ideal. Der finder her en Forvexling Sted af Philosophi og Theologi: den første, som bygger paa Selvbevidstheden og Verdensbevidstheden, kan ikke bøie sig for nogen udvortes

Autoritet, men Theologien, som bygger paa en frelsende Aabenbaringshistorie og Vidnesbyrdet herom i den hellige Skrift, maa bøie sig for den Autoritet, med hvilken denne fremtræder i Lighed med al anden Historie.

Saa tager den moderne Theologi Bibelkritiken i sin Tjeneste og opnaar ved dens Hjælp store Resultater. Her kan den boltre sig af Hjertens Lyst og give Phantasien frit Løb. Nu er Bibelkritiken i og for sig betragtet ingenlunde forkastelig, tværtimod har en prøvende Undersøgelse af de bibelske Skrifters Oprindelse altid været anerkendt af Kirken. Gjennem en saadan sondrede Oldkirken de nytestamentlige kanoniske Skrifter ud fra de apokryphe og satte et skarpt Grænseskel mellem dem. Ogsaa Luther og Reformatorerne øvede saadan Prøvelse, om end kun i ringe Grad, fordi deres Tid og deres Kræfter vare optagne af store Opgaver i anden Retning. I nyere Tid er paa Bibelkritikens Omraade ydet et stort og betydningsfuldt Arbeide. Men det bør ikke overses, at Bibelkritiken, særlig den gammeltestamentlige, har overordentlige Vanskeligheder at kæmpe med paa Grund af det manglende kritiske Materiale. Den bibelske Literatur indtager en aldeles enestaaende Plads i hele Oldtidsliteraturen, og al sammenlignende Kritik er herved umuliggjort. Hvad enten vi sætte Mosebøgernes Affattelse til Moses Tid eller til Samuels Tid eller i Exilet, blive de med deres strengt udtalte Monotheisme lige enestaaende i Samtidens Literatur. Hvad den moderne Bibelkritik savner paa dette Omraade, er videnskabelig Resignation: den svarer dristigt paa alle Spørgsmaal og afgjør dem med et Magtsprog; jo mindre den her kan vide, med desto større Sikkerhed fastslaar den sine Resultater. Med de

nytestamentlige Skrifter er Bibelkritiken heldigere stillet, fordi vi her have en om ikke samtidig, saa dog nærliggende Literatur i de ældste Kirkelæreres og Gnostikernes Skrifter, der frembyde Støttepunkter. Men saa gjøres her gældende, at vi have ingen umiddelbare Udtalelser af Jesus, men kun hans Apostles og Disciples Meddelelser paa anden Haand, der ikke sjældent ere uoverensstemmende. Og nu stilles der Kritiken den Opgave at udfinde, hvad Jesus virkelig har sagt, og at gjengive den oprindelige Form, hvori Parablerne ere fortalte. Det er nu ligesaa haabløst som at finde de Vises Sten, men de kritiske Theologer lade sig ikke afskrække, de opstille Theorier og Hypotheser, som afløse hverandre ligesom Bølgeslag i en endeløs Række, men videre kommer man ikke dermed.

Nu skal det ikke nægtes, at den moderne Theologi kan have sin relative Betydning som Værn mod en død og aandløs Orthodoxi og som Hævdelse af Personlighedens Krav, ligeledes ved sin stærke Betoning af det Ethiske, men den savner fast Grund at bygge paa, glider derfor stedse længere bort fra det positiv Christelige og ender tilsidst i lutter Tvivl. Naar vi høre om evangeliske Præster i Tyskland, som i dyb Alvor forhandle, om Jesus af Nazareth overhovedet har existeret, da maa det vel siges, at Theologien er naaet frem til det Punkt, hvor den er bleven lig med Saltet, der har mistet sin Kraft og kun duer til at kastes bort (Matth. 5,13).

Saa gaar det den moderne Theologi paa samme Vis som den moderne Opvækkelse, trods alt Liv og Røre ende de tilsidst i Tomhed. Opvækkelsen nedbryder langsomt Kirken ved Stykke for Stykke at borttage

de kirkelige Handlinger og Vedtægter og opløser Menigheden i mindre og større Hobe af Individer, der hver har sine Særmeninger og Særgudstjeneste, medens alt Fællesskab i Bekendelse og Gudstjeneste er ophørt, fordi saadant betragtes som en utilbørlig Tvang overfor de frie Personligheder. Og den moderne Theologi løber tilsidst ud i Sandet og forsvinder i en aandløs Kritik og tom Dialektik. Hvor forskellige de end ere og hvor ofte de stille sig skarpt overfor hinanden med bitre Haansord efter Ordet: Frænde er Frænde værst — saa bære de dog det samme Slægtspræg: en ensidig Subjectivisme. Følgelig lide de begge af den samme Mangel, nemlig Savnet af et fast Trosobject, paa hvilket Livet og Læren kan bygges. Et saadant gribes ikke umiddelbart hverken i Følelsen eller i Erkendelsen, det gribes kun i Troen og fastholdes af Villien; først naar dette faste Grundlag er lagt, kan en ransagende og prøvende Erkenden begynde, hvis Formaal er at vinde stedse stigende Klarhed over Bredden og Længden og Høiden og Dybden af Guds Naades Evangelium i Christus (Eph. 3,18).

Men her gælder det fremfor Alt at fatte dette Trosobject efter dets fulde Omfang og ikke blive staaende ved en Forkortning eller Afstumpning deraf. Det sker, naar man opfatter Trosobjectet udelukkende som Daabsbekendelsen og Sacramenterne (Grundtvig), thi herved udrives begge af den store Frelsessammenhæng, i hvilken de høre hjemme, hvorved Daabsbekendelsen bliver til en Ordformel og en paa denne bygget Bogstavdyrkelse, medens Sakramenterne blive til magiske Handlinger. Ikke engang vil det være tilstrækkeligt at opstille Jesus som det eneste Trosobject (Opvækkelsens

ensidige Jesusprædiken — Kierkegaards Paradox), thi naar Frelseren isoleres fra den Guds Frelses-Aabenbaring, hvis Fuldendelse han er, da faa vi et blot Navn eller en Phantasiskikkelse, der staar fjernt fra Historiens Virkelighed, og ligesom den kommer hurtigt som en Drøm, saaledes kan den ogsaa svinde hurtigt som en Drøm, hvad der maaske hænder ikke saa ganske sjældent. Nei Trosobjectet kan ikke være noget ringere eller mindre end den Gud, hvilken vi bekende som Gud Fader, Søn og Hellig Aand, samt hans Frelses-Aabenbaring efter hele dens Omfang overfor Menneskene for at reise dem fra Synd og Død til Livets Fylde og evige Salighed.

Vidnesbyrdet herom have vi i den hellige Skrift og Menighedens fortløbende Forkyndelse, bygget paa dette Vidnesbyrd og forklaret af den Hellig Aand. Dette Vidnesbyrd er det da, paa hvilket Theologien og Dogmatiken maa opføre sin Lærebygning. Naar der her stedse tales om den personlige Troserfaring, da er dette rigtigt, forsaavidt det gælder Frelsen som Helhed: at man er en Synder og i sig kender baade Syndens og Dødens forfærdelige Magt, og at man i Jesus Christus har vundet Syndernes Forladelse og dermed Opreisning til evigt Liv — dette bør ikke være blotte Læresandheder og Kundskabsmeddelelse som saa meget Andet af al vor Viden, men maa finde Gjenklang i vort Indre som personlige Livssandheder, hvad enten de ere vundne ved Forkyndelse og Belæring af Andre eller ved selvstændig Granskning i den hellige Skrift og christelige Opbyggelsesskrifter. Men anderledes forholder det sig med Enkelthederne i den af Gud virkede Frelse, de kunne ikke umiddelbart erfares, men maa støttes til Skriftens Vidnesbyrd og ville derfor optræde med Autoritetens Myn-

dighed. Særligt gælder dette om de historiske Kendsgerninger, paa hvilke Frelsen er bygget, og som ere dens Forudsætninger, disse maa, som overhovedet al Historie, staa for vor Bevidsthed som Realiteter og tros som saadanne, men de ere og vedblive at være, hvad de ere, uafhængigt af vort personlige Krav og Omdømme.

Opgaven, som for Tiden er stillet vort Kirkesamfund, bliver da den at komme bort fra den ensidige Subjectivisme, hvortil den moderne Opvækkelse og Theologi har ført os, og i Modsætning til den at gjøre Objectivitetens Ret gældende. Vort danske Kirkesamfund kalder sig endnu for det evangelisk-lutherske og fastholder de lutherske Bekendelsesskrifter, men skal Udviklingen fortsættes i samme Retning, hvori den er ført i de sidste Aartier, vil snart ikke Andet end Navnet være tilbage. Luthers Navn holdes endnu i Ære af vort Folk, men se vi nærmere til, er det nok egentlig Luthers Person, hans heroiske Trosmod, hans aandelige Livsfriskhed og Sundhed, som er Genstand for vor Beundring og Kærlighed — hans Lære kendes kun lidet af Opvækkelsen og forstaas endnu mindre. Luther selv foretog den omvendte Vurdering: sit Navn og sin Person tillagde han kun ringe Betydning, men derimod lagde han hele Vægten paa den evangeliske Lære, for hvilken han ikke tillagde sig selv Ære, men udelukkende Guds naaderige Førelse, der havde aabnet hans Øine for Kirkens tusindaarige Vildfarelser og viist ham den evige Sandhed i Evangeliet. Særkendet for Luther og hans Lære bliver da den inderlige Forening af Subjectivitet og Objectivitet, af en dyb og inderlig Troens Forvisning paa den ene Side og paa den anden Side Guds Ord som den urokkelige Klippe, hvorpaa hans Tro hvilede fast og

trygt, og hertil den nøie Sammenknytning mellem christelig Tro og moralsk Handlen, saaledes at den første ikke, som for Opvækkelsen, bliver staaende i ophøiet Fjernhed fra Hverdagslivets Arbeide og Pligter, men tværtimod gjennemtrænger disse til de mindste Enkeltheder og derved adler og helliger dem.

Heri er det, at Luther skal være vort Forbillede og hans Lære vor Veiviser. Vort Løsen bliver dog ikke: tilbage til Luther og hans Lære! som det stundom har lydt, thi dette er en Misforstaaelse, som om Opgaven for Dogmatiken var at gjengive hans Lære i den Form og Skikkelse, hvilken den fik af ham og hans Efterfølgere i det sextende og syttende Aarhundrede. Dette kan ikke lade sig gjøre, thi som Livet er ogsaa Videnskaben i stadig Udvikling, og som Livet stiller nye Opgaver og nye Spørgsmaal, saa bliver det Videnskabens Sag at løse Opgaverne og besvare Spørgsmaalene. Heraf følger, at Videnskaben kan ligesaa lidt som Livet træde i de gamle Spor, men maa finde nye Veie. Det gælder ligesaa vel om Theologien og Dogmatiken som om al anden Videnskab, og hvad der var godt dogmatisk Latin i det sextende og syttende Aarhundrede, vil ikke altid være det i det tyvende.

Saa bliver vort Løsen da ikke: Tilbage — men: Op til Luther og hans Lære! d. e. op til det høie Stade, hvorpaa begge stod, den sande og sunde Ligevægt mellem Subjectets personlige Krav og Erkendelsen af Objectets af disse Krav ganske uafhængige Væren. At udrede denne sidste bliver Theologiens og indenfor denne atter Dogmatikens Opgave, og Objectet maa da blive Guds frelsende Aabenbaring og Vidnesbyrdet om den i den hellige Skrift. Men dette Object er os ikke umid-

delbart givet i Skriften, thi saa maatte Opgaven blive, som den opfattes af Mange, en bogstavelig Fastholden af Skriftens enkelte Ord og en deraf følgende blot og bar Udenadslæren, der ikke kan afgive nogen Næring for det søgende og granskende Subject. I det nye Testament — og paa dette vil for Dogmatikens Vedkommende Hovedvægten hvile — er Jesu Lære ikke givet os i sammenhængende Helhed, men kun i større eller mindre Brudstykker, stundom i enkelte løsrevne Udtalelser. De apostoliske Breve ere Leilighedsskrifter og som saadanne affattede efter bestemte Forhold og hertil knyttede Formaal. Men bag alt dette Fragmentariske skjuler sig en gjennemført, sammenhængende Helhedsanskuelse, som det er den videnskabelige Theologis Opgave at føre frem. I første Række arbeider her Exegesen, der omhyggeligt undersøger alle Enkelthederne; dens Opgave er ikke, som den ofte er bleven misforstaaet, at finde Bevissteder for Dogmatiken eller give Anvisning paa den praktisk opbyggelige Brug af Skriften i Prædikener og Taler — Alt dette ligger udenfor Exegesen, hvis Opgave udelukkende er rent objectivt at bestemme, hvad Jesus og hans Apostle har forkyndt og lært, uden Hensyn til, hvad videnskabelig eller praktisk Gavn vi kunne have deraf. Denne Opgave er af den største Vigtighed, thi dens Udbytte bliver det bærende Grundlag for alt det Øvrige. Derefter kommer den bibelske Theologi, der forener de ved Exegesen vundne Resultater i sammenhængende Lærestykker. Dette er det Oprindelige og som saadant det Blivende, til hvilket der atter og atter maa vendes tilbage, men det drages ind i Tidens og Slægtens historiske Udvikling og antager herigjennem nye Former, idet nye Spørgsmaal reises og kræve Be-

svarelse, hvorved nye Opfattelser gjøre sig gældende. Dette Stof bliver det Dogmehistoriens Sag at bearbeide og fremstille. Endelig kommer vi til vor egen Tid, hvor Udviklingen er i stadig Fremgang, Livet antager nye Former, nye Ideer komme frem, og Spørgsmaalet bliver, hvorledes vor christelige Tro stiller sig overfor alt dette. At besvare disse Spørgsmaal og fremstille vort Kirkesamfunds Tro og Lære i et sammenhængende System bliver Dogmatikens Opgave. Dog skal dette Stof ikke fremstilles i forskellige efter hinanden følgende Partier, hvad jævnlig sker, men det skal sammenarbeides til en Helhed, først derved fremkommer det dogmatiske System.

Saaledes er den Objectivitet givet, som bliver Gjenstand for Dogmatikens videnskabelige Behandling. Det er rigtigt, at det maa optages i den personlige Troserfaring og fremstilles i Lyset af den, hvorved det subjective Moment kommer frem. Men det kan først komme i anden Række, thi det er ikke vor Tro, som virker Frelsen, men det er Frelsen, som fremkalder vor Tro, og Opgaven her bliver at gjøre Rede for Frelsens rige Indholdsfylde. Overhovedet maa der overfor den alt for megen Tale om vor subjective Troserfaring erindres om, at ganske vist maa al vor Viden og Videnskab indtræde i vor subjective Tænken og Erfaring for at kunne blive vor Eiendom, men dens Gjenstand har sin Væren og Villen ganske uafhængig af os. Det er ikke vore Astronomers Beregninger, der fastsætte Himmellegemernes Gang — som der engang læstes i en Provinsavis: »Maaneformørkelsen indtraf igaar Aftes til den fastsatte Tid« — men det er Observationerne af Himmellegemernes Bevægelser, der fastStiller de astronomiske Tidsbestemmelser. Det Samme gælder for Theologiens og Dogmatikens

Vedkommende. Det er ikke disse Videnskaber, der skulle fastsætte og ordne Evangeliet, saa lidt som det er Evangeliet, der skal lægges til Rette efter vore Følelser og Tanker, men det er disse, som skulle rettes efter Evangeliet.

Theologien og særlig Dogmatiken nyder kun ringe Anseelse i vore Dage. Om dem spørges ikke, men kun om Opvækkelse og Opbyggelse, og man forstaar ikke, at en Opbyggelse, som ikke støtter sig til en fast kirkelig Lære, vil være af tvivlsomt Værd og svigte, naar Prøvelsens Dage komme. Denne Vildfarelse kan under de nuværende Forhold ikke undre os, thi er det virkelig saa, at Theologien skal bygges paa vore personlige Troserfaringer, saa kan der med Føie spørges, om dette Studium egentlig er nødvendigt: den Forelskede gransker jo ikke i støvede Oldtidsskrifter for af disse at lære, hvorledes han skal ordne og regulere sine Følelser, men han følger umiddelbart Naturens Tilskyndelse og sin sunde Fornuft, og det Samme maa da gælde om den religiøst Grebne i hans Gudsforhold, at han kun holder sig til, hvad han umiddelbart oplever i sit Indre, men bortviser al Lærddom og prøvende Kritik kortsagt al videnskabelig Theologi som noget ham Uvedkommende, hvorved den levende Tro svækkes, ja maaske slukkes ved de Dynger af Lærddom og Kritik, hvorunder man vil begrave den.

Dog er det saaledes, som i det Foregaaende er paavist, at den ensidige Subjectivisme paa alle Aandsomraader, ogsaa paa det religiøse, ender med at føre ud i Phantasteri og tilsidst i den store Tomhed — da er det ogsaa paa høie Tid indenfor det religiøse Liv at redde sig fra den Subjectivismens og Sværmeriets Syndflod, der truer med at bortskylle ordnet Menighedsliv, videnskabelig Theologi

og tilsidst kristelig Tro. Men Redning er kun mulig ved at søge hen til den, aandelig talt, Noahs Ark, som kommer os i Møde, nemlig Objectiviteten: til den ene Side en fast Kirke-Ordning som Udtryk for Menighedens aandelige Liv og Virken, formet efter bestemte kirkelige Principer — til den anden Side en klar og sikker Theologi, som bygger paa Evangeliets urokkelige Grund.

Hvad den første Opgave angaar, da har H. Martensen givet et kort Udkast til en luthersk Kirke-Ordning i sin Levnetsbeskrivelse. Han sætter i denne Landemoderne som Kirke-Ordningens Centrum, fordi denne gamle historiske Institution kan danne et Tilknytningspunkt for den nye Ordning. I Landemoderne, der kunne faa en noget anden Skikkelse ved Optagelse af kirkeligsindede Lægmænd, have de Sagkyndige Sæde, de Mænd, som have det mest fortrolige Kendskab til Menighederne og deres Tarv. Over Landemoderne stilles Overkirkeraadet, og under dem Menighedsraadene; de sidste ville dog kræve en Forberedelse og dertil knyttet Udvikling, da de ganske vist ogsaa ere en gammel Institution, men som forlængst er forsvunden, og derfor vil kræve en Gjenoplivelse. En saadan kan ikke ske med eet Slag, men kræver en langsomt fremskridende Modnelse af Menighederne.*) Den gamle Biskop, som her taler med stor Varme, har betragtet sin Udtalelse som sit kirkelige Testamente til den danske Menighed, men han lægger ikke Dølgsmaal paa sin Frygt for, at det vil blive upaaagtet. Hans Frygt var ikke ugrundet. Da man endelig tog Kirkeforfatningen op, skete det under Indflydelse af Opvækkelsens Individual-

*) H. Martensen: Af mit Levnet. Tredie Afdeling. 1883. S. 40—61.

isme og Tidens politiske Rørelser: Landemoderne, der for Martensen havde været et Hovedpunkt, bleve skudte til Side, og Menighedsraadene, det endnu ganske uprøvede Led, bleve gjorte til Grundstenen, hvorpaa den nye Kirkeforfatning skulde opføres. Det viste sig snart, at det nye Kirkehus ikke var bygget paa Klippegrund, men paa Sand — Stormen brød løs og stødte mod dette Hus, og det faldt, og dets Fald var stort. Kirkeforfatningen vil vel atter tages op, men Spørgsmaalet bliver, om man paa Ny vil kaste sig ud i et kirkepolitisk Virvar, eller om man er bleven klog af Erfaring og vil vende tilbage til de gamle prøvede Veie og ad disse naa frem til en fast Kirkeordning i evangelisk-luthersk Aand.

Den anden Opgave, en luthersk Theologi, som bygges paa Evangeliets faste Klippegrund, er den, som her er stillet for Dogmatikens Vedkommende. De mange herhen hørende Spørgsmaal om Dogmatikens Stilling til den hellige Skrift, til Kirkens Bekendelsesskrifter o. a. lign. ere blevne behandlede i et tidligere Arbeide, som danner Indledningen til den følgende Fremstilling, og til hvilket her henvises.*)

Vi kunne derfor strax begynde med det fundamentale Hovedbegreb, det christelige Gudsbegreb, og derfra skride videre til Dogmatikens forskellige Afsnit, som hvile paa dette Grundlag.

October 1910.

---

*) Dogmatikens historiske Forudsætninger, Aabenbaring og hellig Skrift (1905).

DET CHRISTELIGE GUDSBEGREB

SOM i enhver Religion saaledes er ogsaa i Christendommen Gudsbegrebet det bærende Fundament og bestemmende for hele Udviklingen og maa som saadant sættes i Spidsen for denne. Det kan dog ikke være Dogmatikens Opgave at give en philosophisk Udvikling af Gudsbegrebet, om end en saadan kan blive medbestemmende for Fremstillingen, men Dogmatiken maa her som overalt bygge paa Aabenbaringstroens Vidnesbyrd i den hellige Skrift som sit faste Grundlag. Den hellige Skrift giver os imidlertid ikke nogen systematisk Udvikling af Gudsbegrebet, men taler aldeles umiddelbart, ofte i Billeder, om Gud, der forudsættes at være den levende, personlige Gud: han taler og handler, kundgjør paa mangfoldig Maade sit Væsen og sin Villie. Ved Siden heraf findes Skildringer af Guds Herlighed og Majestæt i digterisk Stil. Dette Materiale er det Dogmatikens Opgave at samle og bearbeide til et systematisk udviklet og sammenhængende Hele, saaledes at der begyndes med de mere abstracte Væsensbestemmelser og derfra skrides frem til en fyldigere konkret Opfattelse af Gud som levende og virkende Personlighed. Fremstillingen falder her af sig selv i to Dele, nemlig først en Udvikling af den almen-religiøse Opfattelse af Guds Væsen, som den fremtræder for en renere monotheistisk Opfattelse, dernæst en Udvikling af det eiendommelig christelige Gudsbegreb,

som det møder os i Trinitetslæren. Vi faa herved to Afsnit, nemlig a) en Fremstilling af Guds Væsen og Egenskaber, b) Treenigheden.

A.

GUDS VÆSEN OG EGENSKABER.

§ 1.

Vor Gudserkendelses Mulighed og Begrænsning.

Idet der nu skal forsøges en dogmatisk Udvikling af det christelige Gudsbegreb, reiser der sig det Spørgsmaal, om en saadan overhovedet er mulig, og om Gud kan blive Gjenstand for vor begribende Erkenden. En saadan maa bestemme og begrænse sit Object saavel udefter overfor Omverdenen som indefter i dets indre Væren, men det synes at være umuligt, naar vi bestemme Gud som den altomfattende Væren, fra hvem alt Liv udgaar, og i hvem alt Liv rører sig. Idet Gud opfattes saaledes, vil ethvert Forsøg paa at bestemme hans Væsen synes at være en Indskrænkning og drage ham fra det Absolutes Uendelighed ned i Endelighedens begrænsede Væren. Denne Indvending, som er reist allerede af Oldtidens Tænkere, møder os i Pantheismen og Mysticismen. Det fastholdes her, at der ingen indre Modsætninger kan tænkes i Guddommen, fordi enhver Fastsættelse af saadanne som overhovedet enhver Bestemmelse af Noget i Gud eller om Gud, enhver positiv Bestemmelse om, at Gud er noget, vil medføre en tilsvarende negativ, at der er noget andet, som Gud ikke er (*omnis determinatio est negatio*), og derved ophører Gud at være

den Alværende. Den samme Modsætning vil fremkomme, naar vi stille Mennesket som erkendende Subject op overfor Gud som Erkendelsens Object, da bliver jo den guddommelige Væren indskrænket af den menneskelige Væren, som staar udenfor den.

Hele denne Tankegang hviler paa en anden Verdensanskuelse end den christelige. Det er Pantheismen, som her møder os med sin Sammensmæltning af Gud og Verden, hvorefter disse to ikke ere to for sig værende Existentser, men den samme Existents, set under forskellige Synspunkter, saaledes at vi ved Gud forstaa Tilværelsen set under Enhedens Synspunkt, ved Verden forstaa Tilværelsen set under Mangfoldighedens Synspunkt. Det er Striden mellem Pantheismen, der erklærer Begreberne Absolut og Personlighed for uforenelige, og Theismen, der fastholder, at disse to Begreber netop gjensidig kræve hinanden, for at hvert af dem kan komme til sin Ret: det Absolute kan kun tænkes som vidende og villende Personlighed, og denne sidste frigjøres først fra alle Indskrænkninger ved at tænkes som absolut. Striden mellem disse to religiøse Verdensanskuelser maa imidlertid henvises til Religionsphilosophien og ligger udenfor Dogmatikens Omraade. Denne bygger nemlig paa Aabenbaringstroen, der kundgjør os Gud som vidende og villende Personlighed. Allerede ved at skabe Verden, hvilken skænkes en stigende Frihed, som dog først i Mennesket kommer til fuld og klar Selvbevidsthed, har Gud begrænset sin absolute Viden og Villen og herigjennem fremstillet sig selv som Gjenstand for den menneskelige Tænken og Villen. Herved er en i al Fald delvis Erkenden af Gud bleven muliggjort, og Spørgsmaalet kan da kun blive, hvor langt denne Erkenden strækker sig, og hvor Grænserne for dens Indtrængen i Guds Væsens Dyb maa sættes.

Ikke desmindre møder Paastanden om Umuligheden

af at erkende Guds Væsen og den menneskelige Tankes fuldkomne Afmagt til at fremstille Læren om Guds Væsen gjennem en Række dogmatiske Begrebsbestemmelser os atter i den christne Kirke om end udformet paa anden Maade. Det er navnlig Mystiken, som fastholder, at vi komme kun i Forhold til Gud ved at sænke os i hans Kærligheds uendelige Dyb, hvor al tænkende og begribende Forsken forsvinder i Følelsens Uendelighed. Navnlig overfor Middelalderens abstracte Scholastik med dens strengt logiske Bestemmelser gjøres denne Kærlighedens umiddelbare Griben og Grebethed af Gud gældende (Bernhard: *non cogitando sed amando cognoscitur Deus*). I mere reflecteret Form optages denne Opfattelse af den nyere Philosophi, fornemmelig af Kant og Schleiermacher. Den første beviser gjennem en med stor Skarpsindighed gjennemført Kritik af den menneskelige Fornuft, at denne er ude af Stand til at gribe og fatte det Absolute, og at ethvert Forsøg paa at fremstille vor Gudserkendelse i faste Begrebsformer opløser sig i lutter Selvmodsigelser. Det eneste Sted, hvor vi træde i umiddelbart Forhold til det Absolute, er i det ubetingede Pligtkrav, og kun ved at efterkomme dette komme vi i et virkeligt Gudsforhold. Det er altsaa i den moralske Villen, vi kunne fornemme Gud, medens derimod ethvert Forsøg paa at udforme denne umiddelbare Erkenden i begrebsmæssige Former vil strande. Den samme Paastand møde vi hos Jacobi og Schleiermacher, som dog begge lægge Hovedvægten paa Følelsen. Kun i denne, som selv er uendelig og ubegrænset, formaa vi at gribe Gud i hans Uendelighed og Ubegrænsethed, medens vor Tænken, der tilstræber faste Begrebsformer, og vor Villen, der sætter sig bestemte Formaal, netop herved selv er og kun kan være begrænset og som Følge heraf er ude af Stand til at fatte og begribe Guds Væsen. Kun i Billeder og Symboler formaa vi at udtrykke det Indtryk, som vi modtage af Gud,

saaledes som det jo rigeligt sker i den opbyggelige Sprogbrug, i Prædikener og Psalmer.

Denne Opfattelse fastholdes af den nyere subjectivistiske Theologi, som afviser en begrebsmæssig og systematisk Udvikling af Gudsbegrebet og betegner sin Stilling med Navnet Agnosticisme. Dette Navn er først fremkommet i Midten af det forløbne Aarhundrede i England og brugtes oprindelig om Positivismen (Herbert Spencer). Positivismen nægter ikke Guds eller det Absolutes Tilværelse, men sætter det udenfor al menneskelig Erkenden, hvorfor der intet kan udsiges om det, uden netop dette Ene, at det existerer som den nødvendige Forudsætning for al den Virkelighedens Existents, som vor Erfaring kundgjør os.

Denne Undersøgelse bliver af ren philosophisk Art og ligger udenfor Dogmatiken. Men herfra er Navnet Agnosticisme blevet overført paa det religiøse Omraade, hvor Forudsætningen er Troen paa den eneste sande Gud som vidende og villende Væsen. Forholdet til Gud erklæres dog for at være udelukkende praktisk: vi skulle tilbede Gud i dybeste Ærefrygt, hengive os til ham med fuld Tillid og lade hans hellige Villie være øverste Lov for al vor Handlen, men det nægtes, at vi kunne have en begrebsmæssig Erkenden af Gud eller paa nogen Maade tænke os Gud: vort Forhold til Gud er udelukkende Følelses- og Villiesforhold, men intet tænkende Erkendelsesforhold. Enhver philosophisk-metaphysisk eller theologisk-dogmatisk Udvikling af Gudsbegrebet afvises derfor. Det er Kant, Jacobi og Schleiermacher, som hver paa sin Vis have banet Vej for den religiøse Agnosticisme, der er ført videre ud af Hamilton og Mansel i England, endelig i nyeste Tid af Ritschl og hans Skole.

De Bevisgrunde, hvorpaa den religiøse Agnosticisme støtter sin Afvisning af en begrebsmæssig Gudserkendelse, ere de samme, som ovenfor ere paaviste, nemlig Henvis-

ning til Guds Uendelighed og til hans Ubegrænsethed. Idet vi ville udtrykke Guds Væsen i bestemte Ordformer, begrænse vi det, og idet vi sige, hvad Gud er, udelukke vi fra ham Alt, hvad han ikke er, men dermed ophører Gud at være den alværende og altomfattende Existents og drages ned i Endelighedens begrænsede Tilværelse. Fremdeles erklæres, at der i al Tænken er et tænkende Subject og et tænkt Object, som staa udenfor hinanden; naar vi derfor ville begribe Gud i bestemte Former, stille vi ham udenfor os, og atter herved begrænses Guds Tilværelse af vor Tænken og vor Existents. I det Hele vil vor Tænken og Begriben, som altid er relativ og begrænset af bestemte Tankeformer, aldrig kunne fatte Gud, som er det Absolute og Ubegrænsede. Vor Tænken er, netop fordi den altid vil forme sig i bestemte Udtryk, ude af Stand til at fatte Gud, derimod kunne vi nærme os Gud i Følelsen, fordi denne er ubestemmelig og selv uendelig, og saaledes bliver Følelsen det Organ, gjennem hvilket vi kunne gribe Gud og blive Et med ham, medens det atter er Villien, der fastholder Følelsen og giver den Varighed. Paa denne Vis fremkommer den religiøse Tro, der atter gjennem Billeder og Symboler søger at give sin i sig dunkle Gudsfornemmelse Form og Skikkelse, men den vil samtidig være sig bevidst, at dette kun er Billeder, der ikke maa opfattes efter deres Ordlyd, men som Stemnings- og Følelsesudtryk.

Heller ikke den religiøse Agnosticisme kan dog undgaa at komme i indre Selvmodsigelse. Naar den nemlig fastholder Guds Personlighed og absolute Fuldkommenhed, saa er herved givet Holdepunkter for vor Gudserkendelse, ud fra hvilke der kan udledes videre Bestemmelser. Og naar vi, som Agnosticismen kræver, skulle ære og dyrke Gud og sætte al vor Lid til ham, saa er her atter Forudsætninger nødvendige, som kunne klares i en videre Begrebsudvikling. Naar det endelig paastaas, at vi ved at

ville tænke Guds Væsen og udtrykke det i Begrebsbestemmelser, nødvendigvis indskrænke det og drage det ned i Endeligheden, da er her ikke anden Indskrænkning end den, som Gud har paalagt sig selv ved overhovedet at skabe en Verden og i denne atter frie Fornuftvæsener. Her er det, at den religiøse Agnosticismes Theisme taber Fodfæstet og glider over i Pantheismen, efter hvis Opfattelse Guddommen er det store Ubestemmelige, der er uforeneligt med enhver fast Tænken eller Begrebsbestemmelse. I Virkeligheden vil da ogsaa den religiøse Agnosticisme med sin haardnakkede Benægtelse af enhver tænkende Gudserkendelse tilsidst ende i religiøs Ligegyldighed og Tvivlesyge. Navnlig vil den være uforenelig med den christne Aabenbaringstro, thi denne forkynder os netop, at Gud er traadt ud af sit hemmelighedsfulde uigjennemtrængelige Mysterium og har kundgjort for Menneskene, hvem han er, og hvad han vil. Den Paastand, som oftere fremføres, at Jesus selv aldrig udtaler sig i Begreber, men kun i Billeder om Gud og de guddommelige Mysterier, er uholdbar, thi allerede Bestemmelsen af Gud som Aand (Joh. 4,24: πνεῦμα ὁ ϑέος) er en Begrebsbestemmelse, og bag Billederne skjuler sig faste Begreber og Tanker, som det er Dogmatikens Sag at udrede og bestemme.

Imidlertid vil Agnosticismens Tankegang faa en delvis Berettigelse overfor den modsatte Yderlighed, der holder for, at vi kunne fuldt og klart gjennemtænke Guds Væsen (saaledes Oldtidens Gnosticisme, den nyere Tids speculative Udvikling af Gudsbegrebet og Theosophien). Dette overskrider langt Grænserne for den menneskelige Erkenden og fører til Phantasteri eller tomme Abstractioner, der svække den Ærefrygt, vi altid maa have for Gud, og derved virke nedbrydende paa det religiøse Liv. Det fremhæves da ogsaa mangfoldige Gange i den hellige Skrift, at vor Gudserkendelse aldrig formaar at skue ind i Guds skjulte Dybder,

som ere uigjennemtrængelige for al menneskelig Tænken (Rom. 11,33–35, 1 Kor. 2,11, 1 Tim. 6,16, 2 Kor. 5,7).

Spørges der da om, hvorledes vi komme til Kundskab om Guds Væsen og Villie, da maa der svares, at dette sker gjennem hans Aabenbaring, i hvilken han træder de søgende Mennesker i Møde. Denne er atter af dobbelt Art, dels naturlig og dels overnaturlig. Den første vises i den Pragt og Herlighed, som Naturen udfolder (Rom. 1,19–20, navnlig i Jobs Bog og Psalmerne), dernæst i Historien og den sædelige Verdensorden, endelig i Samvittigheden og dens Henvisning til Loven. Denne naturlige Aabenbaring er dog ofte dunkel og uklar, ikke mindst paa Grund af den med Synden indtraadte Fordunkling og Svækkelse af de menneskelige Aandsevner. Den bliver først klar og forstaaelig ved Guds overnaturlige Aabenbaring i Jesus Christus, der har sin Forberedelse i den gl. testamentlige Pagtshistorie og faar sin Forklaring ved den Hellig Aands Vidnesbyrd i Hjerterne. (Jvfr. Dogmatikens historiske Forudsætninger. 1905). Disse to Aabenbaringsformer gribe paa mange Maader over i hinanden og kaste derved gjensidigt Lys og Forstaaelse over hinanden. Den aabenbarede Gudserkendelse giver Fasthed og Støtte for den naturlige, og omvendt vil det aabenbarede Gudsbegreb bekræftes og ud-

---

Rom. 11,33–35: O Rigdoms Dyb paa Guds Visdom og Kundskab — — Hvo har kendt Herrens Sind eller været hans Raadgiver?

1 Kor. 2,11: Ingen veed det, som er i Gud, uden Guds Aand.

1 Tim. 6,16: Han, som bor i et Lys, hvortil Ingen kan komme, han, som intet Menneske har set eller kan see — jvfr. Joh. 1,18, 1 Joh. 4,12.

2 Kor. 5,7: Vi vandre i Tro, ikke i Beskuelse — jvfr. Hebr. 11,1.

Rom. 1,19–20: Det, som man kan vide om Gud, er aabenbaret for dem (Menneskene), thi Gud har aabenbaret dem det, thi hans usynlige Væsen, hans evige Kraft og Guddommelighed skues fra Verdens Skabelse og sees af hans Gerninger (jfr. Ap. Gj. 14,17).

vides ved vor Verdens- og Selverkendelse, der peger tilbage paa vort guddommelige Ophav.

Denne indre Forbindelse har faaet sit theologiske Udtryk i Læren om de tre saakaldte Veie for Gudserkendelsen. Disse ere via causalitatis, der fra Virkningen fører tilbage til Aarsagen, altsaa fra det Skabte til Skaberen — via eminentiæ, som fra det ufuldkomment Gode i Skabningen slutter til det fuldkomment Gode i Gud — via negationis, der gjennem Benægtelse af Manglerne i Skabningen viser tilbage til det fuldkomment Gode i Gud. Man har rettet Angreb mod disse »Veie« og drevet Spot med dem, som om de skulde føre til rene Uhyrligheder (R. Nielsen), men dette beror paa en Misforstaaelse af dem, idet man umiddelbart har villet overføre Naturgjenstandenes Udseende paa Gud, hvad der kun fører til hedenske Afgudsbilleder (mange-hovede og mange-armede Guder). Man har overseet, at Forudsætningen for disse Veie er Aabenbaringens personlige Gudsbegreb, og hvor denne Forudsætning falder bort, blive de vildledende. Anvendte paa rette Maade ville de kunne føre til en fyldigere Gudserkendelse, hvorfor de kunne faa en meget god Anvendelse ved den praktiske Forkyndelse i Prædiken, Opbyggelse og Psalmesang. Vi finde dem da ogsaa alle tre hyppig anvendte saavel i Psalmerne som i det prophetiske Billedsprog, ligesom ogsaa Jesus i sine Lignelser og Taler gjør rigelig Brug af dem, men selvfølgelig under den nævnte Forudsætning.

Ad dobbelt Vei, dels gjennem vor Natur- og Verdenserkendelse, dels gjennem Aabenbaringstroen vindes da vor Gudserkendelse. Derimod en umiddelbar Erkendelse af Gud, saaledes som Sværmere og Mystikere paastaa, gives ikke, saadant fører kun til Phantasteri og allehaande Udskeielser. Naar opvakte Christne tale om saadant, beror det paa en Selvskuffelse: Gud kommer os i Møde i Naademidlerne, i hans aabenbarede Ord, og kendes gjennem

hans Gjerninger (Joh. 1,18, Math. 11,27), hvorfor ogsaa den Apostel, som havde rig Erfaring i de himmelske Ting, vidner, at vi i dette Jordeliv vandre i Tro, men ikke i umiddelbar Skuen (2 Kor. 5,7, jvfr. Rom. 8,24–25, Hebr. 11,1). Vor Gudserkendelse er ikke heller af blot theoretisk intellectuel Art, men fuldt saa meget af praktisk Art (Matth. 5,8: De Rene af Hjertet skulle se Gud — 1 Joh. 4,16: Gud er Kærlighed og erkendes kun i Kærlighed). Den maa som ethvert Personlighedsforhold fastholdes i Villien og kan først herigjennem seire over Tvivl og Anfægtelser. Heraf følger atter, at sand Gudserkendelse aldrig kan være en blot død Viden af en Række bestemte Læresætninger, men den vil være et indre Liv i os og derfor som alt sandt Liv være i stadig Udvikling, efterhaanden som det indre Personlighedsliv vinder i ydre og indre Livserfaring. Og som den voxende Gudserkendelse giver en stedse større Fred overfor de ydre Livsomvexlinger, saaledes vil den ogsaa i stedse høiere Grad blive ordnende og styrende for den sædelige Livsvandel.

Den aabenbarede Gudserkendelse giver os da et sandt og fyldigt Begreb om Gud, som er tilstrækkeligt til at sætte os i det rette Gudsforhold samt til derefter at ordne vort jordiske Liv og derigjennem vinde Frelse og Salighed — men det er ikke en udtømmende Erkendelse af Gud, thi som den Uendelige og Alfuldkomne er Gud stillet over vor endeligt begrænsede og af Synden fordunklede Viden. Ogsaa maa der skelnes mellem at tænke Gud og at forestille sig Gud. Det første formaae vi, det sidste ikke, som vi vel kunne tænke Begrebet Aand, men ikke forestille os et saadant Væsen, fordi vi overhovedet ikke kunne forestille

---

Joh. 1,18: Ingen har nogensinde seet Gud, den enbaarne Søn har kundgjort ham.

Math. 11,27: Ingen kender Faderen uden Sønnen og den, for hvem Sønnen vil aabenbare ham.

os Noget udenfor Rummets og Tidens Grænser. Ja selv indenfor disse kunne vi ikke forestille os, hvad der ligger udenfor vor Erfarings Grænser, f. Ex. Solens vældige Ildhav eller blot en Klode af Jordens Størrelse, fordi dens Udstrækning ikke vil kunne overskues af vor legemlige Lidenhed i Rummet. Derimod er der Intet til Hinder for, at vi kunne tænke os saadanne Kloder, fordi vor Tanke ikke er begrænset af Tiden og Rummet. Paa samme Maade er der Intet til Hinder for, at vi kunne tænke os Gud og udforme vore Tanker i begrebsmæssig Form. Vor Erkenden af Gud kan derfor i sine Grundbestemmelser være sand og rigtig, men ikke adækvat, og derfor kan en fremskridende Udvikling og Uddybelse af den finde Sted; den er paa en Gang forstaaende Viden og et Troens Mysterium overfor Guds Evighedsdyb. Vi kunne vel tænke os Gud, men ikke anskue ham, ei heller udtømme hans Væsen i en Række Begrebsbestemmelser, og vi maa derfor vise Theosophiens og Speculationens Bestræbelser for at naa dette Maal tilbage indenfor de rette Grænser, idet vi skelne mellem *theologia viatorum*, med hvilken vi maa nøies paa vor jordiske Livsvandring, og *theologia beatorum*, som først vil blive os til Del i en kommende Fuldendelses og Saligheds Tilstand (jfr. 1 Kor. 13,12, 1 Joh. 3,2).

En dybere Undersøgelse af Gudserkendelsen vil føre ind paa Erkendelsesproblemet som Helhed, først den ideale, dernæst den sandselige Erkenden, kortsagt vor hele Verdenserkendelse. En saadan maa dog henvises til Philosophien og ligger udenfor Dogmatiken. Det Samme gjælder om Drøftelsen af de religiøse Værdidomme (Ritschl)

---

1 Kor. 13,12: Nu se vi jo i et Speil, i en Gaade — nu kender jeg stykkevis, men da skal jeg erkende, som jeg selv er kendt.

1 Joh. 3,2: I Elskede, det er endnu ikke aabenbaret, hvad vi skulle vorde. Vi vide, at naar det aabenbares, da skulle vi vorde ham lige, thi vi skulle se ham, som han er.

og Værens- eller Erfaringsdomme (Frank). Ogsaa de maa henvises til Psychologien og Logiken og vil, naar de, som nu hyppigt er Tilfældet, indføres i Dogmatiken for derpaa at bygge vor Tro, føre til Tvivlesyge og holdningsløs Kritik, der undergraver og tilsidst umuliggjør al christelig Dogmatik. Denne bygger paa Aabenbaringshistorien som sit faste Grundlag, hvilket den har tilegnet sig i Troens Forvisning, og den vil have Opgaver nok med at gjøre Rede for det i denne indeholdte Tankestof og fremstille det i sin indre Sammenhæng med størst mulige Klarhed.

---

§ 2.

Guds Væsen.

Ved Væsen forstaa vi den inderste Væren, som betinger hele Existentsen, og som bestandig er den samme under alle vexlende ydre Tilsyneladelser, og hvori disse finde deres dybeste Forklaring. Paa saadan Vis tale vi om Christendommens Væsen, Dydens Væsen, Menneskets Væsen og forstaa herved det inderst Tilgrundliggende, som stedse bliver sig selv ligt under alle vexlende Omskiftelser. Væsenet udtrykker her det inderste Centrum, ud fra hvilket alle de enkelte Livsyttringer tage deres Udspring og modtage deres eiendommelige Præg.

Naar vi da tale om Guds Væsen, forstaa vi herved hans inderste, skjulte Væsen, som oplader sig og kjendes i al hans Virken, og hvori han adskiller sig fra den øvrige Tilværelse.

Men nu opstaar det Spørgsmaal: kunne vi paa saadan Vis bestemme eller definere Guds Væsen? En saadan Definition vil jo sige, at vi bestemme den Art, hvorunder det omhandlede Subject hører, og tillige angive, hvori det adskiller sig fra andre ligeartede, som høre under den samme Art. Men Gud er jo den absolut Eneste, kan ikke

henregnes under nogen Art og ikke sammenstilles med nogen Ligeartet, fordi en saadan ikke findes. En saadan Bestemmelse af Guds Væsen, vil man sige, er i Virkeligheden at neddrage ham i Endeligheden og sætte ham under dennes Begrænsning, hvad der er ligesaa krænkende for hans uendelige Ophøiethed som saarende for vor dybere religiøse Følelse.

Disse Indvendinger bero dog paa en Misforstaaelse. Her er ikke Tale om at sammenstille Gud med andre ligeartede Væsener, thi saadanne findes ikke, men kun at finde de almindelige Væsensbestemmelser og gjennem disse komme til en Forstaaelse af Guds Væsen. Naar vi da sammenstille Gud og Verden, komme vi allerførst til den Bestemmelse, at de begge ere tilværende, have Existents, men strax efter til at sætte den Forskel, at Gud er den uskabte Væren, har sit Ophav i sig selv, altsaa absolut Existents, medens Verden er den skabte Væren, ikke har sin Tilværelses Grund i sig selv, men i Gud, altsaa har afledet, relativ Existentsbestemmelse. Hermed ere de allerførste mest abstracte Væsensbestemmelser satte, men af dem lade atter andre afledede sig finde. Som den, der har sin Værens Grund i sig selv, maa Gud være baade vidende og villende, med andre Ord absolut Personlighed, og heraf lade atter nye Væsensbestemmelser sig udlede. Paa denne Vis kunne vi meget vel komme til en Bestemmelse af Guds Væsen uden at krænke Guds Majestæt eller saare den fromme Følelse.

De nævnte Indsigelser reise sig fra den skjulte eller aabenbare Pantheisme, som identificerer Gud og Verden og i det første Navn kun vil finde Udtrykket for Verdens Enhed, i det sidste for dens Mangfoldighed. Men hermed ere vi komne ind paa et helt andet Omraade, nemlig Striden mellem Pantheismen og Theismen, og denne ligger udenfor Dogmatiken og maa henvises til Religionsphiloso-

phien. Den christelige Dogmatik maa her som overalt bygge paa Aabenbaringstroen og altsaa gaa ud fra dens Gudsbegreb, og det er altsaa dette, i hvilket vi maa søge Bestemmelsen af Guds Væsen.

Imidlertid vil man ogsaa ad ren philosophisk Vei kunne give en Bestemmelse af Guds Væsen, naar man nemlig gaar ud fra en theistisk Verdensbetragtning. Denne Vei blev allerede betraadt af Oldtidens Philosophi, navnlig den senere Platonisme. Den bestemte den guddommelige Væren som den udelte ubegrænsede og ubetingede Væren i Modsætning til Verden som den delte, begrænsede og betingede Væren. Kirkefædrene optoge disse Abstractioner og støttedes heri ved deres misvisende Opfattelse af Christendommen som Verdensflugt og Askese. Dette abstract logiske Schema af Guds Væsen søgte man at udfylde med den christelige Gudsidees Fylde, idet man vilde udlede Retfærdigheden, Helligheden og Kærligheden af hine rent abstracte Bestemmelser. Senere blev denne Fremgangsmaade optaget af Middelalderens Scholastikere. Luther og Reformatorerne polemiserede mod dette kunstige System af rent abstracte Bestemmelser og krævede, at man skulde bestemme Guds Væsen af hans Aabenbaring, fremfor Alt af hans Aabenbaring i Jesus Christus (Joh. 14,9), men ikke desmindre faldt Orthodoxismen atter tilbage til hin abstracte Dogmatisme og bestemte Guds Væsen som abstract Enhed og absolut Transcendents, idet man mente gjennem en apriorisk Deduction at kunne udlede de concrete indholdsfyldige Væsensbestemmelser udaf de grundlæggende abstract formale. Dette gled efterhaanden over i den saakaldte naturlige Theologi og derpaa i Rationalismen med dens meget udtyndede Gudsbegreb.

For nu at komme til den rette fyldige Bestemmelse af Guds Væsen maa vi forlade hine Afveie, der føre bort fra Maalet, og følge den Anvisning, som Luther gav, nem-

lig vende os til Aabenbaringens Vidnesbyrd, som det foreligger i den hellige Skrift. Denne giver os ikke en systematisk Udvikling, men holder sig til de umiddelbare Kendsgjerninger, og Dogmatikens Opgave maa da blive at udlede og sammenstille de Bestemmelser, som findes i disse.

Vi bemærke da først, at Ordene »Guds Væsen« (*οὐσία*, essentia) ikke forekommer i Biblen. Istedenfor bruges Udtrykket »Guds Navn« (שֵׁם, *ὄνομα*). I den antike Oldtid tillægges der »Navnet« en stor Betydning, i Navnet ligger hele Personens eller Tingens Væsensfylde gjemt: *nomen est omen*. I den senere Sagndigtning møder Navnets Betydning som Magtfylde os, saaledes i Sagnet om Salomos Ring, hvori hans Navn er indgravet, og den, som har denne Ring, har dermed faaet Magt over alle Aanderne, ligeledes i de nordiske Sagn, at saasnart man veed Troldens Navn (d. e. kender hans Væsen), er ogsaa Troldens Magt brudt — herfra Sagnet om St. Laurentius og Trolden Finn. Den samme Opfattelse gjenfinde vi i Biblen: naar Adam giver Dyrene Navne (Gen. 2,19–20), da er hermed sagt, at han kender deres Natur og har Magt over dem. At tage Guds Navn forfængeligt (Es. 20,7) er at ringeagte eller spotte Gud. I n. Test. betyder »i Jesu Navn« (Joh. 16,26) med Jesu Magtfylde — at døbes i Jesu Navn d. e. i eller ved Daaben at tilegnes Jesus, paa samme Maade at døbes i eller til Faderens, Sønnens og den Hellig Aands Navn d. e. at tilegnes den treenige frelsende Gud.

Af de gl. test. Navne ere Elohim og Jehova (Javeh) de hyppigst forekommende. Om Etymologien af det første hersker der forskellige Meninger; Navnet betyder Almagt og den, for hvem man bøier sig i Ærefrygt, det er det universelle Navn, hvormed Gud betegnes som den, der har skabt Alt og er Hersker over alle Jordens Folkeslag. Navnet Jehova eller Javeh betegner Gud som den, der uforandret

er den samme (2 Mos. 3,14: jeg bliver (vedbliver) at være den, som jeg er), hvormed ikke saa meget den metaphysiske, som den ethiske Uforanderlighed udtrykkes. Jahve er den trofaste Gud, Pagtens og Naadens Gud, og med dette Navn kalder han sig som den, der har udvalgt Israel og sluttet sin trofaste Pagt med det. Sammensætningen af Navnene Elohim Jehova betegner Gud paa een Gang som Almagtens og den trofaste Naades og Barmhjærtigheds Gud. Han er som saadan den absolut Ophøiede, hvem der skyldes ubetinget Ærefrygt og Tilbedelse.

Undersøge vi nærmere de Væsensbestemmelser, som allerede i gl. Test. tillægges Gud, da møde vi i første Række Enheden. Gud er den eneste Gud, der er ingen anden Gud end ham. Saaledes lyder det første af de ti Bud (2. Mos. 20,3: du skal ikke have andre Guder end mig) og det er Israels blivende Trosbekendelse (5. Mos. 6,4: Hør Israel, Herren vor Gud er een). I n. Test. møder den samme Bekendelse af Guds Enhed os (Joh. 17,3: *ὁ μόνος ἀληθινὸς θεὸς* — Gal. 3,20, 1 Tim. 2,5, Jak. 2,19) og ved Siden af ham ere alle Afguder Intet (1 Kor. 8,4). Denne strænge Monotheisme sætter det skarpe Skel mellem Israel og alle Oldtidens Hedningefolk, hos hvilke Polytheismen er herskende. Vel har man meent ogsaa hos disse at kunne eftervise en skjult Monotheisme, men denne er famlende og uklar og lever i god Forstaaelse med Polytheismen, medens Israels Tro paa den eneste Gud er klar og bestemt udtalt og staar i skarpeste Modsætning til Polytheismen, hvilken den bekæmper paa Liv og Død. Det er da ogsaa denne rent og klart udtalte Monotheisme, der i den senere forklarede Skikkelse som Christendom bærer Israels Tro frem til at blive den universelle Verdensreligion.

Den næste Væsensbestemmelse er, at Gud er Aand (Joh. 4,24: *πνεῦμα ὁ θεός*, hvor *πνεῦμα* nævnes først som den Hovedbestemmelse, under hvilken Guds Væsen maa

opfattes; jvfr. 2 Kor. 3,17). Hermed udelukkes al Tanke om en materiel Legemlighed i Gud, ligeledes om nogensomhelst Indskrænkning af Tiden eller Rummet. Som Aand er Gud usandselig og usynlig (ἀόρατος, Rom. 1,20, Kol. 1,15, 1 Tim. 1,17, Hebr. 11,27). Som Aand er Gud Livet, det evige, absolute Liv (ζωὴ αἰώνιος), 1 Joh. 5,20), den, som har Livets Fylde i sig (Joh. 5,26) og fra hvem alt Liv udgaar. Han er den levende Gud (5 Mos. 5,26, Jerem. 10,10), i bestandig Virksomhed (Joh. 5,17), idel Handlen (Leibnitz: *Deus est actus purissimus*), der er intet mørkt og intet dødt Punkt i ham (1 Joh. 1,5, jvfr. Jak. 1,17: Lysenes Fader). Alt Liv har sit Udspring fra ham og rører sig i ham (Ap. Gj. 17,28). Som Monotheismen sætter skarpt Skel overfor al Polytheisme, saaledes sætter Bestemmelsen af Gud som Aand skarpt Skel baade overfor Oldtidens og Nutidens Pantheisme og Naturalisme, der idelig sammenblander Aand og Natur. Ikke mindre bestemt afvises herved en speculativ Theosophi, der i Gud vil sætte en forklaret Legemlighed (Jakob Böhme, Schelling) eller mener, at den tunge Natur, Jordens Bjerge og Himmelkloder, ikke kan være frembragt af Aand alene, men peger tilbage paa en idealiseret Natur i Gud selv, og naar Gud kaldes Lys, maa dette ikke forstaas billedligt, men her tænkes paa en virkelig Lysglands af en høiere ætherisk Natur, end vi kende (Martensen). Udtrykket Guds Natur er misvisende, naar derved skal tænkes paa en dunkel, evigt frembringende Naturgrund i Gud, der i sin uendelige Livsfylde ikke kan gjennemskues eller gjennemtrænges af Guds Tanker og Villie, men staar ligesom uopløst overfor denne. Hvor aandfuldt saadanne Tanker end fremsættes, ville de i deres konsekvente Gjennemførelse føre tilbage til Hedenskabet. Thi dette er den principielle Forskel mellem Hedenskab og Christendom, at det første altid sammenblander Aand og Natur i sit Gudsbegreb, medens Christendommen holder Aand og Natur skarpt ud

fra hinanden, og i Aanden seer det absolute Ophav til Naturen.

Som nu Aanden i Gud med sin Viden gjennemskuer sig selv til de inderste Dybder (1 Kor. 2,11), saaledes sammenslutter den sig selv i en energisk Villen; den flyder ikke ud i taaget Almindelighed, men vil sig selv og veed, hvad den vil. Bestemmelsen af Gud som Lys (1. Joh. 1,5) udtrykker baade Guds fuldkomne Viden og hans Villies fuldkomne Renhed og Hellighed. Til Guds absolute Immanents i al Skabningen, der har Liv og Rørelse i ham, kommer hans absolute Transcendents i uendelig Ophøiethed over al Skabningen. I saadan Ophøiethed som frit vidende og frit villende Aand virker Gud i Skabelsen, i hvilken Gud aldrig fremstilles som blindt virkende Natur, *natura naturans*, men altid som absolut fri Skabervillie, dernæst i Verdensstyrelsen og endelig i hans frelsende og forløsende Virksomhed overfor den ved Synden i Mørke og Død nedsunkne Menneskehed.

Med et Udtryk, som er laant fra Nutidens philosophiske Sprogbrug, betegne vi denne Guds frie Viden og Villie dermed, at han er absolut Personlighed. Efterdi Mennesket er et tænkende og villende Væsen, er ogsaa det Personlighed og kan som saadan tænke og opfatte Gud, hvad der ligger aldeles udenfor Dyrets Evner, men det er en skabt Personlighed, der ikke har sit Livs Ophav i sig selv og altsaa er en begrænset, relativ Personlighed. Gud er derimod som absolut Personlighed ubetinget og uindskrænket Væren (2 Mos. 3,14: jeg bliver den, som jeg er) og har sin Værens Grund i sig selv, han er *causa sui*. Guds Absoluthed viser sig indadtil deri, at han er Herre over sit eget Væsen og Alt, hvad der udgaar fra ham (modsat Pantheismens blindt virkende Naturmagt), udadtil deri, at der intet Væsen eller Gjenstand findes, som ikke i sidste Grund

skylder ham sin Oprindelse (modsat Polytheismens mange Guder, som dele Herredømmet mellem sig).

De her givne Bestemmelser af Guds Væsen som Aand og absolut Personlighed ere af formel Natur og indeholde ingensomhelst Trøst eller Beroligelse overfor os, thi dermed er Intet sagt om hans Villies Retning overfor os eller om, hvilke Planer og Formaal han følger i Verdensstyrelsen. En saadan Trøst og Tillid vinde vi først, naar vi have en real Bestemmelse af hans Væsens og Villies Indhold. Denne er givet ved Kundgjørelsen om, at Gud efter sit inderste Væsen er Kærlighed (1 Joh. 4,8 og 16: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*). Kærlighed er Personlighedens Selvmeddelelse, hvorefter den oplader og meddeler sig selv til Andre. Den fremgaar af Villiens frie Selvbestemmelse og bestemmes ved en dyb Følelse af det Værd, som dens Gjenstand har for den (jfr. Luk. 15: Lignelserne om det bortkomne Faar og den tabte Mønt). Denne Kærlighed vil, hvor den elskede Gjenstand er det værd, atter fremkalde Gjenkærlighed. I Ordets fulde Betydning kunne blandt de synlige Skabninger kun Menneskene blive Gjenstand for Guds Kærlighed; overfor den fornuftløse og upersonlige Skabning viser Guds Kærlighed sig som Godhed, thi et Gensidighedsforhold kan her ikke komme istand, da Betingelserne herfor ikke ere tilstede. I de store og ledende Hovedtræk aabenbarer Guds Kærlighed overfor Verden sig i Skabelsen og Forsynsstyrelsen, i Forløsning og Frelse. Dog Kærligheden er ikke alene Selvmeddelelse, men ogsaa Selvhævdelse, thi forat Jeget skal kunne meddele sig, maa det fornemme og bevare sit eget Selv, uden dette vil Jeget svømme ud i en ubestemmelig Blødhed og deraf følgende Selvopløsning. Denne Guds Selvhævdelse finder sit Udtryk i hans Hellighed og Retfærdighed, som danne den faste Kærne i Guds Kærlighed. Sit fyldigste Udtryk finder Guds Kærlighed i Jesu Betegnelse af ham som den himmelske Fader (*ὁ πατὴρ*

ὁ οὐράνιος). Fadernavnet er Udtrykket for den mest uegennyttige, selvopoffrende Kærlighed, medens fra modsat Side Barnenavnet udtrykker den fuldeste Tillid og Fortrolighed. Ingen Anden har med saadan Inderlighed og Dybde udtalt, at Gud efter sit inderste Væsens Dyb er Kærlighed, og fra Menneskenes Side krævet den mest ubetingede Tillid og Hengivelse til Gud som Jesus. Thi vel finde vi ogsaa Fadernavnet overført paa Gud i det gamle Testament, men her er det hele Israels Folk, det gjælder, og er nærmest Udtryk for Guds Styrelse af det; ogsaa hos hedenske Tænkere (Plato) finde vi Navnet anvendt, men selve Gudsbegrebet er her saa svævende og ubestemt, at der heller ikke til Fadernavnet kan knytte sig nogen bestemt Forestilling. Det er da ogsaa Christendommen, der har baaret Budskabet om Guds Kærlighed ud over den ganske Jord, og det var dette Budskab, som bragte Menneskene til at løfte de sorgbetyngede Hoveder og de angstfulde Hjerter i tillidsfuld Paakaldelse af den himmelske Fader, og som var en væsentlig Aarsag til den hurtige Udbredelse, som Evangeliet fandt i en Verden, der var ifærd med at opgive al Tro og Tillid og ende i haabløs Fortvivlelse. Endnu stedse er dette Hovedindholdet af Evangeliet, og forsaavidt det er den videnskabelige Tankes Opgave at give en Redegjørelse herfor, kunne vi ogsaa sige, at det Æmne, hvorom hele Dogmatiken handler, er Guds Kærlighed, som aabenbarer sig i hans Handlinger, hvilken Dogmatiken søger at fremstille i en Række Begrebsbestemmelser, der skulle saavidt mulig klargjøre os Omfanget og Dybden af Guds aldrig hvilende, styrende og forløsende Kærlighed.

Samle vi det her Udviklede i den kortest mulige Form, da kunne vi bestemme *Guds Væsen som absolut personlig d. e. selvbevidst og selvvillende Aand i fuldkommen Kærlighed.*

Hermed kan da jævnføres den Udvikling, som Apostelen Johannes i sit Brev giver af Guds Væsen under den tredobbelte Bestemmelse: Gud er Liv, Gud er Lys, Gud er Kærlighed. Overfor denne Thesis stilles Antithesen: Menneskene ere i Synden, i Mørket og i Døden. Som forbindende Led mellem begge stilles Jesus Christus, Guds enbaarne Søn, kommen i Kjødet, sandt Menneske, i ham er det fuldkomne Liv og Lys og Guds fuldkomne Kærlighed kommen til Aabenbaring og Frelse for Menneskene; hertil knytter sig en Række praktiske Formaninger til Læserne om at skye Mørket og Løgnen og vandre i Guds Lys og Kærlighed. Disse ledende Tanker fremstilles ikke i dialektisk Udvikling, men i en Række Paralleler af Theses og Antitheses. Brevet lader sig derfor ikke adskille i forskellige større og mindre Dele med bestemt Angivelse af Capitel og Vers, hvor de begynde og hvor de ende, saaledes som Fortolkerne søge at leddele det. Hele Brevet er en sammenhængende Helhed, hvori de samme Tanker atter og atter vende tilbage ligesom Bølgeslag. Nærmest kan Brevet sammenlignes med et Musikstykke, i hvilket Grundthemaet ideligt vender tilbage i stedse nye Variationer. Et saadant kan ikke adskilles i forskellige efter hinanden følgende Stykker, men vil opfattes som uforstyrret og usondret Helhed — det samme er Tilfældet med omtalte Skrivelse. I denne Gjentagelse af de samme bærende Grundtanker i stedse fornyet Form ligger i Forening med Overbevisningens Styrke og Inderlighed den forunderlige dragende og betagende Magt, som Johannesbrevet har over Læseren.

---

§ 3.

Guds Egenskaber eller Attributer.

Naar vi med Udtrykket »Væsen« betegne den indre centrale Væren efter dens Totalitet, som er bestemmende for selve Existentsen, saa betegner vi med Udtrykket »Egenskaber« de Fremtrædelsesformer, hvorunder Væsenet kundgjør sig i forskellige Retninger og Forhold. Naar Væsenet udtrykker Væren efter dens Totalitet, saa udtrykke Egenskaberne enkelte Sider af denne. Egenskaberne ere derfor ikke noget Nyt, som kommer til foruden Væsenet, men de ere Eet med Væsenet, betegne dets Kundgjørelser i forskellige Retninger. Mellem Væsen og Egenskaber finder derfor et bestandigt Vexelforhold Sted, saa at hvad der falder udenfor Væsenet, heller ikke kan betragtes som Egenskaber, men maa betragtes som Tilfældigheder, Accidentser, saaledes allehaande Mangler som Blindhed, Døvhed, midlertidige Forhold som Rigdom, Fattigdom o. Lign. Paa den anden Side kunne de totale Væsensbestemmelser ikke betragtes som Egenskaber, d. e. f. Ex. ingen Egenskab hos Trekanten, at den har tre Sider, thi naar denne Bestemmelse tages bort, ophører den at være Trekant — eller at Træet er et organisk vegetativt Væsen. Alt Saadant er indre Bestemmelser, men ikke Egenskaber. Egenskaberne ere de Bestemmelser, hvori Væsenet kundgjør sig; Udtrykket »skjulte Egenskaber« er derfor en Selvmodsigelse, i hvert Fald maa de være kendte af den der taler om dem, og kun skjulte for Andre. Derfor lære vi først de enkelte Egenskaber at kende og slutte fra dem til Væsenet, som ligger til Grund. Omvendt forstaar vi først Egenskaberne i samme Grad, som vi kende og forstaa Væsenet. Efterdi alle Egenskaberne udspringe af det samme Væsen, staa de alle i Forbindelse med hver andre, og de enkelte Egenskaber ville ikke kunne forstaa

isolerede, men kun ved at ses i deres indre Sammenhæng, i hvilken de gjensidigt begrænse og bestemme hverandre.

Overføre vi dette paa vor Udvikling af det christelige Gudsbegreb, da forstaa vi ved Guds Egenskaber eller Attributer*) de Fremtrædelsesformer, i hvilke han oplader sit Væsen for os (jvfr. Rom. 1,20).

Men det Spørgsmaal, som ovenfor reiste sig om Muligheden af en sand Erkendelse af Guds Væsen, kommer her igjen i Spørgsmaalet, om vi kunne tillægge de saakaldte guddommelige Egenskaber sand objectiv Væren i Gud selv, eller om vi skulle betegne dem som Udtryk for vore rent subjective Forestillinger om Guds Væren og Virken overfor Verden, hvilke vi ikke kunne betragte som Udtryk for Guds objektive Væren.

Allerede Middelalderens Scholastikere syslede med dette Spørgsmaal og delte sig her som paa andre Punkter i to Leire: Nominalisterne (Duns Scotus, Occam o. A.), tillagde dem kun en subjektiv Betydning som Udtryk (nomina) for vor Opfattelse af Gud, medens Thomisterne erklærede dem at være Udtryk for en tilsvarende objectiv Væren i Gud. De protestantiske Theologer sluttede sig til den sidste Opfattelse og holde for, at Egenskaberne have objectiv Realitet i Gud *(sunt in deo)*, men at deres Adskillelse kun bestaar for vor Tænken. I nyere Tid har Schleiermacher gjort sig til Talsmand for den subjective Opfattelse: de guddommelige Egenskaber ere kun Ud-

---

Rom. 1,20: Guds usynlige Væsen, hans evige Kraft og Guddommelighed skues fra Verdens Skabelse af og ses af hans Gjerninger.

*) De gamle Dogmatikere skelne mellem *attributa dei*, Guds Egenskaber, *prædicata dei*, Guds Handlinger (f. Ex. Skabelse, Forløsning) og *proprietates*, Eiendommeligheder ved de trinitariske Hypostaser.

tryk for de forskellige Relationer, i hvilke den fromme Bevidsthed (den absolute Afhængighedsfølelse) opfatter den guddommelige Væren og Virken overfor Verden, de finder derfor alle deres Enhed i den guddommelige Causalitet. De have dog ingen Interesse for den videnskabelige Tænken, men maa henvises til Opbyggelsen, til Psalmer og Prædikener og indtage her en berettiget Plads som Udtryk for forskellige Modificationer af de fromme Følelser. Ikke desmindre skænker Schleiermacher i sin Troslære de guddommelige Egenskaber en meget udførlig og skarpsindig Behandling.

De Hovedindvendinger, der gjøres gjældende mod at tillægge Egenskaberne objectiv Realitet i Gud selv, ere dels, at vi derved sønderlemmer Enheden i Guds Væsen og opfatter ham som et af forskellige Momenter sammensat Væsen, dels, at vi derved neddrage ham i Endeligheden og dens Indskrænkning. Ingen af disse Indvendinger kan der dog tillægges synderlig Vægt. Mod den første kan bemærkes, at vi tillægge jo ogsaa Menneskene forskellige Egenskaber, uden at vi derfor ophæve Enheden i deres Væsen eller opfatte dem som mosaikagtig sammensatte Væsener. Mod den anden Indvending kan gjøres gjældende, at den hidrører fra en aabenbar eller skjult Pantheisme (Spinoza: omnis determinatio est negatio — Schleiermacher) eller en Deisme, hvilke begge, hver paa sin Vis, opfatter Gud som en abstrakt Uendelighed, der savner al konkret Livsfylde og derfor tilsidst ender i Tomhed. Men naar vi, som det er udviklet i det Foregaaende, opfatte Gud som Aand i absolut Personlighed og Kærlighed, da maa vi ogsaa være berettigede til at tillægge ham de Egenskaber, som med Nødvendighed følge af disse Væsensbestemmelser. Og naar det nu ikke er et rationelt Gudsbegreb, som skal udvikles, men Aabenbaringens Gudsbegreb, da er det en Selvfølge, at vi maa tillægge de guddommelige Egenskaber

objectiv Realitet, thi netop gennem dem er det, at Gud kundgjør sit Væsen og sin Villie for os.

Men ville vi fastholde dette, maa det dog paa den anden Side erindres, at vor Erkendelse af Guds Væsen og Egenskaber er underkastet de samme Indskrænkninger som al vor Erkenden overhovedet. Vi kunne ikke frigjøre os fra Tids- og Rumsanskuelsen og maa derfor ogsaa anvende dem paa vor Opfattelse af Gud, uagtet de ikke kunne anvendes paa ham. Vi forestille os Guds Evighed som en uendelig Tid, Allestedsnærværelsen som en Væren overalt, uagtet Gud som saadan hverken er i Tiden eller Rummet. Paa samme Maade kunne vi heller ikke forestille os Guds fuldkomne Hellighed og Retfærdighed, fordi vi selv ere i Synden og Uretfærdigheden. Fremdeles er vor begribende Tænken ikke intuitiv, men discursiv, vi nødes herved til at opløse Begrebet i dets enkelte Momenter og tænke dem udenfor hinanden eller ved Siden af hinanden, vi kunne ikke tænke dem paa een Gang. Men under de samme Indskrænkninger lider vor Verdenserkendelse, uden at den derfor bliver urigtig og upaalidelig, idet vort praktiske Forhold til Omverdenen ikke forulempes derved. Paa lignende Vis er ogsaa vor Opfattelse af Guds Egenskaber rigtig, om end ikke adækvat, saaledes at vort praktiske Gudsforhold og deraf følgende Verdensforhold ikke hindres derved. De bestaa i deres Realitet uafhængigt af vore vexlende fromme Stemninger og Tanker, og deri ligger paa een Gang det alvorligt Advarende og det trøstefuldt Opmuntrende i Beskuelsen af dem.

Spørges der nu, hvorledes vi komme til Erkendelse af de guddommelige Egenskaber, da bliver Svaret det samme som overfor Erkendelsen af Guds Væsen. Vi lære dem at kende dels gjennem den almindelige naturlige Aabenbaring, dels gjennem den særlige Aabenbaringshistorie ifølge Vidnesbyrdet om denne i den hellige Skrift. Den

første viser os Guds Gjerninger i Naturen og fra disse slutte vi til hans Egenskaber (Rom. 1,20, Ap. Gj. 14,17, 17,27), den sidste viser os Guds Gjerninger til Menneskenes Frelse og derigjennem hans Kærligheds Fylde. Skriftens Fremstilling bliver for os Hovedkilden, men den vil ikke umiddelbart kunne være dette, dels fordi den er spredt og usammenhængende, stundom i tilsyneladende Modsigelse med sig selv (f. Ex. 1 Mos. 6,6 og 4 Mos. 23,19, 1 Sam. 15,29), dels fordi den er stærk billedlig og anthropomorphistisk. Vilde man tage det bogstaveligt, naar der tales om Guds Arm og hans Øie, saa føres man tilbage til den groveste hedenske Overtro. Her maa Grundopfattelsen af Guds Væsen som Aand blive corrigerende for Bestemmelsen af de enkelte Egenskaber. Dernæst maa de enkelte Egenskaber samles i sluttet Helhed, saa at det forstaas, hvorledes de indbyrdes begrænse og bestemme hverandre. Hvor dette undlades, og man nøies med en blot Sammenstilling af de enkelte Egenskaber uden Paavisning af deres dybere Forbindelse (saaledes Martensen, H. N. Clausen o. A.), vil den indre Livsfylde ikke komme tilstrækkelig frem, Blikket for Guds Væsens Enhed, som sammenknytter de forskellige Egenskaber, tabes, og Interessen svækkes. Heller ikke kan Opgaven være den at medtage alle de Egenskaber, der nævnes eller omtales i Bibelen, hvad der i mange Tilfælde vilde føre til Gjentagelser eller trættende Ensformighed, men det gjælder at føre saadanne Egenskaber frem, som ere de væsensbestemmende, eller som kunne synes at være

---

Rom. 1,20: Guds usynlige Væsen, hans evige Kraft og Guddommelighed skues fra Verdens Skabelse af og ses af hans Gjerninger.

Ap. Gj. 14,17: Gud har ikke ladet sig selv uden Vidnesbyrd, idet han gjorde os godt og gav os Regn og frugtbare Tider af Himlen.

i Strid med vor Verdenserkendelse og derfor maa blive Gjenstand for særlig Eftertanke.

Den dogmatiske Opgave vil da blive den at frigjøre den bibelske Fremstilling af de guddommelige Egenskaber for den billedlige Indklædning og fremstille dem begrebsmæssigt i deres indre Sammenhæng, saaledes at derigjennem vindes en Totalitets-Opfattelse af Guds Væsen.

Et Hovedpunkt bliver her at finde det rette Inddelingsprincip, thi først herved bliver det muligt at faa Orden og Sammenhæng, saaledes at de guddommelige Egenskaber forstaas som en sluttet Livseenhed, og ikke bliver et sammenstykket Mosaikværk. Men de fleste af de opstillede Inddelinger gjøre ikke Fyldest i saa Henseende. Nogle af dem gjøre ingen virkelig Sondring gjældende mellem Egenskaberne, saaledes Inddelingen i hvilende *(quiescentia)* og virksomme *(operativa)*, thi ingen af dem er absolut hvilende — eller oprindelige *(primitiva)* og afledede *(derivata)*, thi alle Egenskaberne ere afledede af Guds Væsen — eller negative og positive, thi ingen af dem er absolut negative — eller mellem Guds virkelige Egenskaber *(attributa propria)* og de billedlige (*a. metaphorica* som Øie, Arm), thi de sidste ere jo slet ikke Egenskaber. Andre gjøre i modsat Retning Sondringen gjældende, men saa stærkt, at Enheden savnes, saaledes Inddelingen i metaphysiske og moralske Egenskaber, hvor Bindeleddet mellem begge Arter savnes, og Guds Væsen falder i to Halvdele. Atter andre medføre en Splittelse i Behandlingen, saaledes Inddelingen i immanente eller absolute Egenskaber, der udtrykke Guds indre Væsen, og transeunte eller relative Egenskaber, der udtrykke Forholdet til Verden, og i Henhold hertil udvikles de første i Læren om Gud, medens de sidste først komme frem i Læren om Verden. Den samme Mislighed viser sig i Schleiermachers Inddeling, der bestemmer de guddommelige Egenskaber i For-

hold til Synden og Naaden. Han har herved opnaaet et organisk Inddelingsprincip, men dettes Virkning tabes atter derved, at de herved fremkomne tre Klasser behandles hver paa sit Sted i Dogmatiken. Det samlede Indtryk af alle Egenskaber gaar herved tabt og dermed ogsaa det Helhedsbillede, som skulde resultere af Fremstillingen.

Ville vi bevare baade Sondringen og Enheden, maa vi gaa tilbage til Fremstillingen af Guds Væsen. Da dette er blevet udviklet under et tredobbelt Synspunkt som Aand, absolut Personlighed og Kærlighed, inddele vi paa Grundlag heraf de guddommelige Egenskaber i Aands-Egenskaber, Personligheds-Egenskaber og Kærligheds-Egenskaber. Derved opnaas den tilbørlige Sondring mellem Egenskaberne, medens tillige den samlede Helhedsopfattelse bevares.

Spørges endelig om Betydningen af dette Lærestykke, da maa hertil svares, at derved vindes en rigere og fyldigere Forstaaelse af Guds Væsen til forskellige Sider. Opfattelsen af Guds Væsen er bestemmende for den religiøse Grundopfattelse, og denne vil atter være afgjørende for hele Livssynet og Livsførelsen. Maaske endnu større er den praktiske Betydning af dette Lærestykke. Det indgyder os Tillid og Fortrøstning til Guds Naade og hans Forsynsstyrelse og foreholder os, hvorledes vi selv skulle føre vor christelige Livsvandel (Matth. $5_{,45-48}$, Eph. $5_{,1}$, 1 Pet. $I_{,15-16}$). Det bør derfor indtage en fremtrædende Plads saavel i Religionsundervisningen som i Prædikenen og Psalmesangen, hvor det da gjælder om at gjøre Fremstillingen saa levende og indtrængende som mulig. Rationalismen forstod dette og lagde særlig, om end ensidig, Vægt herpaa, og havde deri et afgjørende Fortrin for Nutidens Opvækkelse, som skyder dette Lærestykke til Side paa Grund af sin ligesaa ensidige Jesusforkyndelse og

Omvendelsesprædiken, i hvilken den troende Christen kun stilles i Forhold til Jesus, og den religiøse Livsopgave indskrænkes til at elske Jesus.

---

§ 4.

De guddommelige Aands-Attributer.

Evighed og Allestedsnærværelse.

Vi tage først i Betragtning de rent abstracte Egenskaber for derfra efterhaanden at gaa over til de mere konkrete, som først give os den fulde Forstaaelse af Guds Væsen.

Den første Væsensbestemmelse af Gud er, at han er absolut Aand, og af denne følger, at han er absolut ophøiet over de Indskrænkninger, som Tid og Rum sætte for det menneskelige Liv.

Denne Guds absolute Ophøiethed over Tiden og de Grænser, som den sætter, betegne vi med Benævnelsen Evighed. Hermed udtales negativt, at Guds Væren ikke er underkastet nogensomhelst Tidsbestemmelse, den er, som det siges, uden Begyndelse og uden Ende — positivt udtales hermed, at Gud sætter Tiden. Medens med den første Bestemmelse udtales, at Tiden ingen Betydning har overfor Gud i hans Forhold til sig selv, udtrykker den anden Bestemmelse, at den har Betydning for ham i Forhold til den af ham skabte Verden.

Guds Evighed udtales mangfoldige Steder i den hellige Skrift. I det gl. Test.s billedrige Sprog udtrykkes den ved at modsættes alle de jordiske Tings Forgængelighed; den sammenstilles med Bjergene og med Stjernerne, som for den menneskelige Betragtning er det tilsyneladende Uforgængelige og Uforanderlige, men som dog er forsvindende i Sammenligning med Guds Evighed; Saaledes i Ps. 90

(før Bjergene dannedes o. s. v.), Ps. 102,26–28 (Himlene ældes som en Klædning og omskiftes som et Klædebon). Ogsaa udtales det ligefrem, saaledes i 1 Mos. 21,33, Es. 40,28, eller som det hedder, Herren er den første og den sidste (Es. 41,4). Paa samme Maade i ny Testamente: Gud er evig (*αἰώνιος*, Rom. 16,26) den første og den sidste, Alpha og Omega (Apok. 1,8), for hvem tusind Aar ere som een Dag (2 Pet. 3,8 efter Ps. 90,4).

For os er der den Vanskelighed ved at bestemme Guds Evighed, at vore Forestillinger ere bundne indenfor Tidens Ramme og ikke kunne frigjøre sig herfra. Tiden udtrykker ikke et positivt Indhold, men kun en Form, det Forudgaaende og Efterfølgende i en uafbrudt Succession. Derfor kunne vi kun forestille os Evigheden som den uophørlige Tidsrække eller den Tid, som er uden Begyndelse og Ende, men denne Forestilling falder jo atter tilbage under Tidens Form. Vi bruge da ofte Tiden som Udtryk for de Kræfter, som bevæge sig i Tiden og indbyrdes modarbeide og tilintetgjøre hinanden ved Slid og Ælde, idet Modstandskraften herved stadig forringes og tilsidst ganske ophører. Saaledes tale vi om Tiden, som fortærer Alt, men Tiden fortærer i Virkelighed Intet, eftersom den kun er en Form for vore Anskuelser og Forestillinger. En tilnærmelsesvis Forstaaen af Evigheden have vi i Sproget og i Erindringen. Det første udformer vore Forestillinger om Gjenstandene i Ord og Benævnelser, der vedvare, naar selve Gjenstandene ikke existere mere, og den sidste opbevarer dem under Tidernes Omskiften. Herved fremkommer Eftermælet og Historien, der kalder det Svundne til nyt Liv, hvorfor vi ogsaa tale om et evigt Eftermæle o. lign., uagtet der i Virkeligheden kun er Tale om Erindringer, som be-

---

1 Mos. 21,33: Abraham paakaldte i Herrens, den evige Guds Navn.

Es. 40,28: Evig Gud er Herren, Jordens Grænsers Skaber.

vares i meget lange Tider, men for hvilke der dog tilsidst er sat en Grænse, som for alt Andet, der fremkommer i Timeligheden. Men at vi ikke kunne forestille os Evigheden, udelukker ikke, at vi jo kunne tænke os den som et abstract Begreb, som en absolut Væren, frigjort for alle Tidsbestemmelser.

Denne Guds Upaavirkelighed af Tiden og alle de Kræfter, som røre sig i Tiden, finder sit nærmere Udtryk i hans Uforanderlighed. Han er den, som han er (2 Mos. 3,14) d. e. vedbliver at være den, som han er, han forandres ikke (Mal. 3,6) og der er ikke Skygge af Omskiftelse i ham (Jak. 1,17). Han sammenlignes derfor med den urokkelige Klippe og den faste Borg, mod hvilken alle Fjendens Angreb prelle af (Jes. 26,4 og oftere). Medens Menneskene som alt organisk Liv paa Jorden udvikler sig fra en ringe Begyndelse i stadig Fremgang og Væxt, saa er alt saadant udelukket fra Gud, han er i alle Evigheder den samme, Livets absolute Fylde. Al Tale om indre Udvikling i Gud, Pantheismens vordende Gud, der udvikler sig i og med Verden, maa her afvises.

Dog gjælder denne Uforanderlighed kun Guds indre Væsen i sit Forhold til ham selv, hans ethiske Væren som den Hellige og absolut Gode, han er ikke som Menneskene, der ere hurtigt omskiftelige i deres Tanker og Følelser (4 Mos. 23,19). Men naar han stilles overfor den Verden, som han har skabt, bliver Forholdet et andet, da staar han ikke i urokkelig Kulde og Ligegyldighed overfor den, men han føler med den og for den, lider med den og glædes over den, elsker den og vredes over den; med et stærkt anthropomorphistisk Udtryk siges det endog, at det

---

Mal. 3,6: Jeg Herren forandres ikke.

4 Mos. 23,19: Gud er ikke et Menneske, at han skulde lyve, et Adams Barn, at han skulde angre Noget, jvfr. 1 Sam. 15,29 (Samuels Straffetale til Saul).

paa Grund af Menneskenes tiltagende Ondskab angrer ham, at han har skabt dem (1 Mos. 6,6). Den ældre Orthodoxi gik for vidt, naar den stundom bestemte Guds Uforanderlighed med en saadan Ensidighed, at der i Virkeligheden fremkom et krystalliseret Gudsbegreb. Den samme Ensidighed møder os, naar man ud fra Guds Uforanderlighed har villet nægte Verdens Skabelse i Tiden, Christi Menneskeblivelse eller Bønnens Virkning, fordi Alt dette maa medføre Forandringer i Guds Væsen. Ogsaa her drives Uforanderlighedens Begreb langt ud over de rette Grænser. Gud er ikke Taushedens og Dødens Uforanderlighed, men han er Liv og Aabenbaring, Historiens Gud, der styrer og leder Menneskenes Færden ikke som villieløse Maskiner, men som den, der lever i dem, føler med dem og handler for dem og i Alt dette er i bestandig indre Bevægelse. Med Guds Uforanderlighed ville vi derfor kun udtrykke dette, at der i ham ikke er Væxt eller Aftagen, Fremgang eller Tilbagegang, stærkere eller svagere Liv, men han har i sig Livets absolute og dermed evige Fylde.

Som den uforanderlige er Gud tillige den evigt levende (Apok. 10,6) og den udødelige, ja ikke alene dette, men han er den eneste i Sandhed udødelige (1 Tim. 6,16: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*), thi alle andre udødelige Væsener, baade Mennesker og Engle, ere det ikke i Kraft af deres egen Villie, men i Kraft af Guds Villie, som skænker dem Udødelighed.

Guds absolute Ophøiethed over Rummet og dets Grænser finder sit Udtryk i hans Allestedsnærværelse. Gud er levende og virkende paa ethvert Punkt, men saaledes, at han tillige er uendelig ophøiet over enhver begrænset Væren — han er paa een Gang baade immanent i Verden og transcendent over den, hvorved baade Deismen afvises, der kun vil erkende Guds virkende Kraft i Verden, medens han selv er i uendelig Fjernhed fra den, og Pantheismen,

som fastholder Guds Iboen i Verden, men kun kan tænke ham som Eet med Verden, men ikke kan tillægge ham nogen selvstændig Væren uafhængig af Verden.

I Skriften fremstilles Guds Allestedsnærværelse i konkret Form under en Række levende Billeder. Han er baade i det Nære og i det Fjerne (Jerem. $23,_{23}$), baade i Himlen og paa Jorden (Es. $66,_{1}$, Ap. Gj. $7,_{49}$). Ingen kan fly for ham, hvor langt man end vil søge ud i Verdensrummet (Ps. $139,_{8-10}$), alt Levende lever og rører sig kun i ham (Ap. Gj. $17,_{28}$). Naar der enkelte Steder tales om Gud, som boer i Himlen (Ps. $2,_{4}$, Matth. $6,_{9}$), da maa heri kun ses billedlige Udtryk for Guds uendelige Ophøiethed, hvad der vil ses af andre Steder, hvor det udtrykkelig siges, at den ganske Verden kan ikke rumme Gud (5 Mos. $4,_{39}$, Ap. Gj. $7,_{49}$, 1 Kong. $8,_{27}$).

Positivt udtrykker Allestedsnærværelsen, at Gud, som har skabt den ganske Verden, ogsaa har skabt Rummet, hvori den udfolder sig, samt at han, fordi han selv lever i og med sin Verden, ogsaa lever i Rummet. Spørgsmaalet, om Rummet har real Existents eller kun er en subjectiv Forestillingsform, ligger, ligesom det samme Spørgsmaal om Tidens reale eller blot imaginære Existents, udenfor Dogmatiken og maa henvises til Philosophien.

Jerem. $23,_{23}$: Er jeg kun en Gud nær hos og ikke en Gud fra det Fjerne? Fylder jeg ikke Himlen og Jorden? varsler Herren.

Es. $66,_{1}$: Himlen er min Throne og Jorden min Fodskammel, siger Herren.

Ps. $139,_{8-10}$: Farer jeg op til Himlen, da er du der; reder jeg mit Leie i Underverdenen, se, da er du der! Tog jeg Morgenrødens Vinger og boede ved det yderste Hav, da skulde ogsaa der din høire Haand føre mig.

1 Kong. $8,_{27}$: Himlenes Himle kunne ikke rumme dig (Salomos Bøn ved Templets Indvielse).

5 Mos. $4,_{39}$: Herren er Gud i Himlen foroven og paa Jorden forneden, og der er ingen mere.

Negativt udtrykker Allestedsnærværelsen, at Gud er hævet over enhver rumlig eller stedlig Bestemmelse eller Begrænsning i Modsætning til Hedenskabets stærkt begrænsede Lokalguder.

Men er Guds Væren end overalt, er den dog ikke paa samme Maade overalt. Den er anderledes i de levende end i de livløse Skabninger, atter anderledes i de frie Fornuftvæsener, Mennesker og Engle, end i de ufrie Naturvæsener, Dyr og Planter, og atter forskellig i de frie Fornuftvæsener, som ere ham lydige, og i dem, som ere ham ulydige og trodse ham. Vi kunne med Henblik paa det forskellige Maal, hvori hans Skabninger kunne rumme ham, skelne mellem Guds Magtnærværelse i Universet (Ap. Gj. 17,28), hans Naadenærværelse i de fromme Troende, som gjøre hans Villie (Joh. 14,23) og hans fulde Herlighed-Nærværelse blandt de himmelske Hærskarer.

De samme Vanskeligheder, som møde os ved Forestillingen om Guds Evighed, møde os overfor hans Allestedsnærværelse. Vi ere mest tilbøielige til at tænke os den expansiv, som udbredende sig i hele Verdensrummet og fyldende det. Saaledes Pantheismen, der tænker sig Gud som eet med og uadskillelig fra Verden. Men herved drages Gud ned i Endeligheden og opfattes som en delelig Størrelse. En Parallel, som dog kun giver os en svag Anelse, have vi i Sjælens Forhold til Legemet, men da ogsaa dette er os dunkelt og gaadefuldt, hjælper det os ikke stort til en dybere Forstaaelse.

Som Guds Uforanderlighed slutter sig til Evigheden, saaledes hans Umaalelighed *(immensitas)* til Allestedsnærværelsen. Hermed udtrykkes, at der er ingen Grænser for Guds Væren andre end dem, som han selv sætter ved at skabe Verden og frie Fornuftvæsener. Dog maa denne Egenskab ikke tages i ydre Forstand, thi da fremkommer den samme materialistiske Vildfarelse, som ovenfor er be-

rørt. Den maa forstaas indefter om det uendelige Dyb af Livsfylde, som er i Gud, og som ingen menneskelig Tanke formaar at gjennemtrænge eller udgrunde, men kun Guds egen Aand evner det (Rom. 11,33, 1 Kor. 2,10–11).

De her nævnte Egenskaber danne den metaphysiske Grund i Guds Væren. De ere de mest abstracte, give os for sig betragtede hverken Trøst eller Glæde, men de ere nødvendige Fundamentalbestemmelser i vort Gudsbegreb og danne Betingelsen for alle de andre Egenskaber, thi hvad vilde Guds Retfærdighed og Kærlighed blive, om man borttog Evighedens og Allestedsnærværelsens faste Grund fra dem? De ville i saa Fald være indskrænkede til et bestemt Rum og en bestemt Tid, og om man end gjorde Rummet aldrig saa stort og udstrakte Tiden til aldrig saa lange Tidsrækker — der vilde dog være Steder og Kloder i Verdensrummet, hvor Guds Retfærdighed var magtesløs, og der vilde komme en Tid, da Guds Kærlighed var ophørt.

Til Erkendelse af Guddommens Evighed og Allestedsnærværelse naaer ogsaa Pantheismen. Men videre frem naaer den ikke: den standser ved Betragtningen af Gud som den altid virkende og overalt frembringende Naturkraft, der aabenbarer sig i bestandigt vexlende Skikkelser, men er blind og formaalsløs; nogen Erkenden af sig selv har den ikke ligesaa lidt som noget Formaal for sin rastløst frembringende Virksomhed.

---

§ 5.

De guddommelige Personligheds-Attributer.

Alvidenhed og Almagt.

Væsensbestemmelsen Aand i Gud maa nærmere bestemmes ved, at Gud er personlig Aand og som saadan

vidende og villende. Da han er absolut Personlighed, maa hans Viden og Villen være ubegrænset, hvorfor vi tillægge ham Alvidenhed og Almagt. Begge fremkalde i og for sig betragtede ingen Vanskeligheder, men saadanne fremkomme, naar de stilles overfor den af Gud skabte Verden og navnlig overfor de frie Fornuftvæsener, idet disse Egenskaber synes at umuliggjøre al Frihed.

Guds Alvidenhed udtrykker Enheden af hans Viden og hans Væren. Den danner heri en Modsætning til vor egen Viden, der i mange Stykker falder udenfor vor Væren, medens der omvendt i vor Væren er mange dunkle Punkter og uløste Gaader for os selv. Men for Gud er der ingen dunkle Punkter og ingen uløste Gaader hverken i ham selv eller i den af ham skabte Verden. Han gjennemskuer ikke blot sin egen Væren, men ogsaa alt det Skabte, der har sin Værens Grund i ham.

I Skriften fremstilles Guds Alvidenhed under Billedet af Lyset, der gjennemtrænger Alt, og for hvilket Intet er i det Dunkle eller Skjulte (1 Joh. 1,5, Joh. Ev. 1,8–9). Intet er skjult for ham, alle Ting ligge udbredte for hans Øine (Hebr. 4,13), han kender alle Ting (1 Joh. 3,20). Han ser og kender Menneskenes Færd, de Ondes saa vel som de Godes, hver Enkelt følger han og kender selv hans skjulteste Veie (Ps. 139,1–3). Hvad der er skjult for alle Andre, de hemmeligste Tanker kender han, han er den fuldkomne Hjertekender, καρδιογνώστης (Ap. Gj. 1,24, 15,8 — jvfr. 1 Kong. 8,39). Og som Gud kender alle sine Skabninger indtil Hjertets skjulteste Lønkammer, saaledes kender han ogsaa sig selv, i hans egen uendelige Livsfylde er der for ham Intet, som skjuler sig, ingen dunkel Natur-

---

1 Joh. 1,5: Gud er Lys og i ham er intet Mørke.

1 Kong. 8,39 (Salomos Bøn): Du alene kender alle Menneskenes Børns Hjerter.

magt, som hans Viden ikke kan gjennemtrænge, men Alt ligger i Selverkendelsens klare Lys for ham (1 Kor. 2,10–11).

Om Guds Erkendelsesmaade kunne vi kun tilnærmelsesvis danne os en Forestilling ved at slutte fra vor egen Erkendelse og borttage de Hindringer, som stille sig i Veien for den (*via eminentiæ et negationis*, se ovenfor S. 39). Medens vor Erkenden er stykkevis og discursiv, idet vi kun kunne tænke Tingene ved at opløse dem i deres Enkeltheder, saa er Guds Erkenden altomfattende og intuitiv, han gjennemskuer Alt samtidigt, og medens vor Viden stadig trues af delvis eller fuldkommen Glemsel, hvorfor vi idelig maa samle den paa Ny og kun med Anstrængelse kunne bevare den, saa er Guds Viden simultan og stadig nærværende for ham. Hans Alvidenhed er her nøie sammenknyttet med Allestedsnærværelsen: han veed og kjender Alt og Alle, fordi han lever og er i Alt og Alle. Men da Guds Væren ikke blot er immanent i Verden, men ogsaa transcendent overfor den, maa der ved Siden af den iboende Viden ogsaa tillægges ham en Alt overskuende Viden. Da vor Erkenden for en meget væsentlig Del er betinget af vore Sandsefornemmelser, men saadanne ikke kunne tillægges Gud, maa vi i dette Punkt tænke os Guds Viden væsentlig forskellig fra vor. Naar vi alligevel taler om, at Gud seer os og hører vore Bønner, da er dette selvfølgelig billedlige Udtryk, ligesom naar Guds Alvidenhed af Kunsten forestilles som et Øie.

Med Hensyn til Omfanget af Guds Alvidenhed bliver Spørgsmaalet, hvorvidt den ogsaa gjælder det Mulige og Fremtidige. Dogmatikerne skelne her mellem Guds nødvendige Viden *(scientia necessaria)* d. e. hans Viden af det Værende, som ikke kan være anderledes, nemlig hans egen Væren og de evige, mathematiske og logiske Fornuftlove, Guds frie Viden (*scientia libera*) d. e. hans Viden af det Værende, som ogsaa kunde tænkes ikke at være, nemlig

den ganske Verden, fordi Gud ogsaa kunde have ladet den være uskabt, og endelig Guds betingede Viden *(scientia media s. conditionata)* d. e. hans Viden af det Mulige, som under visse Betingelser kan blive virkeligt. Den sidste hævdedes af de lutherske Theologer imod de Reformertes Prædestinationslære, medens de sidste forkastede den, idet de satte Guds Forudvidenhed som Et med hans Forudbestemmelse.

Hovedinteressen knytter sig her til Spørgsmaalet om den guddommelige Forudvidenheds Forhold til den menneskelige Frihed. Det synes, at vi her staa overfor et enten—eller: kender Gud Alt, hvad der i Fremtiden vil ske, indtil de mindste Enkeltheder, da bliver der ingen Plads for den menneskelige Frihed, og omvendt fastholdes den sidste, da bliver den guddommelige Forudvidenhed i høi Grad begrænset. Man har søgt at formidle mellem begge ved at antage, at Gud i det Store og Hele veed, hvad der vil ske, men at derimod Enkelthederne, som ere afhængige af Menneskets Valgfrihed, staa for hans Viden kun som forskellige Muligheder (Martensens Dogmatik § 116). Hertil kan bemærkes, at en saadan Forudviden ogsaa findes hos Menneskene, idet Valgfriheden jo paa mange Punkter er indskrænket ved Menneskets Naturbestemmelse og foregaaende Charakteerudvikling, hvorved der er givet Mulighed ogsaa for en blot menneskelig Forudvidenhed, saaledes som vi see det hos geniale Statsmænd og Feltherrer, som med stor Sikkerhed kunne forudsee de kommende Begivenheder og ordne deres Handlen derefter. I uendelig høiere Grad maa dette være Tilfældet med den guddommelige Viden, som retter sin Forsynsstyrelse derefter saavel for de Enkeltes som for Slægternes og Folkeslagenes Livsførelse. Imidlertid maa her dog erindres, at hvor begrænset og i mange Tilfælde forsvindende lille Valgfriheden bliver, saa er der alligevel altid et Punkt,

hvor den gjør sig gjældende. Trods al genial Forudseenhed vil det dog blive umuligt at beregne Menneskenes kommende Handlinger med samme mathematiske Sikkerhed som den, hvormed Astronomerne beregne de kommende Sol- og Maaneformørkelser. Her bliver altid et dunkelt Punkt i Læren om Guds Alvidenhed, som ikke vil kunne klares, og tilsidst maa vi indskrænke os til at sige, at har Gud skabt frie Fornuftvæsener, da maa han ogsaa have indskrænket sin Alvidenhed overfor dem paa lignende Maade, som han har begrænset sin Almagt.

I den hellige Skrift findes ingen Vanskeligheder overfor dette Problem, den hævder den guddommelige Forudvidenhed uden nogensomhelst Indskrænkning, saaledes i 1 Sam. 23,$_{11}$ flg. (da David er forfulgt af Saul og er flygtet til den lille By Kegila, aabenbarer Gud ham, baade hvad Saul og hvad Mændene i Kegila ville gjøre), 2 Kong. 8,$_{12-13}$ (Propheten Elisa forudsiger Hasael, hvormange Ulykker han vil bringe over Israels Folk). Samme Opfattelse i n. Test.: Jesus veed, at Peter vil fornægte ham, og at Judas vil forraade ham (Matth. 26,$_{34}$, Joh. 13,$_{21}$). Her som oftere gjøres udelukkende den religiøse Betragtning gjældende, ifølge hvilken Gud ordner Alt og følgelig ogsaa veed Alt, hvad der vil ske — til den psychologiske Betragtning tages intet Hensyn paa disse og lignende Steder. Her maa dog ogsaa erindres om de stærke Anthropomorphismer, hvor der tillægges Gud Anger over, hvad han har gjort, som om han ikke forud havde kendt Følgerne deraf (saaledes i 1 Mos. 6,$_{6}$, 1 Sam. 15,$_{11}$). At dette ikke skal tages bogstaveligt, men fremgaar af den naive Fortællingsmaade i de anførte Skrifter, vil ses af corrigerende Steder, saaledes ved det sidstanførte Sted V. 29, hvor det udtrykkelig siges, at Gud ikke angrer Noget, saaledes som Menneskene gjøre.

Resultatet af disse Overveielser bliver, at Guds Alvidenhed maa ses baade under Tidens og under Evighedens

Synspunkt. Som den, der lever i og med den Verden, han har skabt forat gjøre den delagtig i sin uendelige Livsfylde efter det Maal, hvori hver enkelt af hans Skabninger kan modtage den, viser hans Alvidenhed sig i Tiden som Erindring, Samviden og Forudvidenhed — og som den, der i sig lever i Evighedens uendelige Ophøiethed over Tidens Omskiftelser, overskuer hans Alvidenhed det Forudgangne, Nærværende og Tilkommende i et Evighedens alt samlende Nu. Om en saadan dobbelt Form for Guds Erkenden kunne vi kun have en dunkel Anelse, der støtter sig til de iøvrigt meget svage Paralleler i vort eget Bevidsthedsliv. Men hvad ovenfor (S. 41) er sagt, at vi kunne have en rigtig, men ikke adæqvat Opfattelse af Guds Væsen, gjælder ogsaa om de enkelte Egenskaber, hvori det fremtræder.

Som Alvidenheden udtrykker Enheden af Guds Viden og hans Væren, saaledes udtrykker Almagten Enheden af Guds Villen og hans Væren. Almagten udtrykker Guds Værens Begrundelse i hans Villie og dens Overensstemmelse med hans Villie. Gud har sit Væsens Ophav i sig selv, han er *causa sui*, og der tilkommer ham *aseitas* i Modsætning til alt andet Existerende, der har sin Værens Ophav i Gud. Han er dernæst første og blivende Ophav til alt Værende, absolut Causalitet, hvis Væren er ubetinget og uafhængig af alt Værende. Almagten udtrykker den guddommelige Villies absolute Frihed, som for hans Viden saaledes er der ogsaa for hans Villen og hans Kunnen ingen andre Grænser end dem, som han selv sætter.

Som Alvidenheden træder ogsaa Almagten stærkt frem i gl. Test. Han benævnes *El Schadai* (1 Mos. 17,1, 2 Mos. 6,3); i Skabelseshistorien (1 Mos Kap. 1 og 2) skildres den i majestætisk Ophøiethed, jvfr. Ps. 33,9. Han hersker i

Ps. 33,9: Han talede, og det skete; han bød, og det stod der.

uindskrænket Villen over alt Værende, Intet er underligt eller umuligt for ham (1 Mos. 18,14, Jerem. 32,17), han hersker i uindskrænket Vælde baade i Himlen og paa Jorden (Ps. 135,6). I Psalmerne og særligt i Jobs Bog fremstilles Guds Almagt over de stærkeste Naturmagter i en Række storartede og malende Billeder, ligesom Almagten selv fremstilles under Billedet af Guds stærke Arm, hans høire Haand for derigjennem at give den religiøse Phantasi en livfuldere Anskuen. Disse Billeder ere da ogsaa gaaet over til os og have faaet en blivende Plads i Nutidens Forkyndelse og Lovprisning af Almagten. — Ogsaa i ny Test. fremhæves jævnlig Almagten (*κύριος παντοκράτωρ* 2 Kor. 6,18, Joh. Aab. 1,8), Gud er Kongernes Konge og Herrernes Herre (1 Tim. 6,15), han har Magt til at kalde det Ikke-Værende til at være (Rom. 4,17). Dette fremhæves da ogsaa i den kirkelige Daabsbekendelses første Artikel: jeg tror paa Gud Fader almægtige etc.

Naar Almagten populært udtrykkes ved, at Gud kan alt, hvad han vil — da trænger dette dog til nærmere Forklaring og Begrænsning. Den guddommelige Almagt maa ikke opfattes som en blindt virkende, i alle Maader ubehersket og ubegrænset Naturmagt. Almagten har sin Begrænsning overfor Guds eget Væsen, overfor den af ham skabte Verden, endelig overfor den menneskelige Frihed. Gud kan ikke ophæve sin egen Væren eller ophæve de mathematiske eller logiske Love eller overhovedet gjøre det absolut Meningsløse, fordi han derved vilde komme i Strid med sin egen Væren og Villen. Af samme Grund kan han heller ikke erklære Løgn for Sandhed eller Retfærdig-

---

1 Mos. 18,14 (Herren spørger efter at have bebudet den 90aarige Sarah en Søn): Skulde nogen Ting være underlig for Herren?

Ps. 135,6: Herren gjør Alt, hvad ham behager i Himlen og paa Jorden, i Havene og alle Afgrunde.

hed for Uretfærdighed eller overhovedet gjøre eller forkynde Noget, som er uretfærdigt eller usandt, fordi han derved vilde fornægte sin egen Væren *(voluntas necessaria)*.

Overfor Verden er Spørgsmaalet reist, om Gud kan gjøre mere end det, som han i Virkeligheden gjør, eller om hans Villen og dermed ogsaa hans Kunnen er udtømt i den nærværende Virkelighed. Man har paastaaet det Sidste (saaledes Schleiermacher: den guddommelige Causalitet er fuldkommen fremstillet i den nuværende Verden). Herved kommer man dog ind i Pantheismens Verdensopfattelse, ifølge hvilken den nuværende Verden er det fuldkomne Udtryk for den guddommelige Villen og Virken, hvorved Tanken om en fuldkommen Verden, »en ny Himmel og Jord« er udelukket. Herimod kan med Rette fra Theismens Standpunkt opstilles den modsatte Paastand, at Gud gjør Intet i denne Verden saa godt og herligt, uden at han jo kan gjøre det endnu bedre og endnu herligere, om han saa vil *(voluntas libera)*. Begge Paastande blive imidlertid staaende ved en abstract Verdensopfattelse og ere derfor ufyldestgjørende. Vil man derimod opfatte Verden, som den i Virkeligheden er, og betragte den under Udviklingens og Frihedens Synspunkt, da falder den guddommelige Villen og Virken sammen, thi Gud vil paa intet Punkt i Udviklingen gjøre Andet eller Mere, end der kan forenes med de forhaandenværende Vilkaar og Skabningens relative Selvstændighed. Gud lader ikke Kornet modnes i Vinterkulden, saa lidt som han lader stegte Duer flyve ind i Munden paa den Hungrige, fordi Saadant vilde være i absolut Strid med de Vilkaar, hvorunder han har sat sin Skabning. Kun hvor en høiere Verdensorden skal fremmes, kan det Underfulde eller Miraklet komme frem, men herom er talt andensteds.*)

*) Jvfr. Dogmatikens historiske Forudsætninger. 1905. § 5: Miraklerne.

Hvad endelig Almagtens Stilling til de skabte Fornuftvæseners frie Villie angaar, da maa her samme Betragtning gjøres gjældende som overfor Alvidenheden, at den nemlig ligesom denne er begrænset og betinget ved Skabningens Frihed og deraf følgende Selvstændighed *(voluntas conditionata)*. Dog kan heri kun ses en Forringelse af den guddommelige Almagt, naar denne opfattes isoleret for sig uden Hensyn til Guds høiere Villen, som fremtræder i hans Kærlighed (saaledes i Islam — i Calvins ubetingede Prædestinationslære). Tages denne med i Betragtningen, vil det forstaas, at Guds Almagt kundgjør sig langt herligere ved at skabe frit villende Væsener, som han trods deres Egenraadighed og Forvildelser ved sin Visdom og Kærlighed fører ad mange Omveie henimod det af ham satte Fuldendelses og Saligheds Maal, end ved at skabe blindt lydende Væsener, der kun følge hans Villie, fordi de ikke kunne Andet. Gud hersker ikke som en Despot, der byder over villieløse Slaver, der hverken forstaa eller elske ham, men han styrer som en Fader, der med Omsigt og Kærlighed opdrager sine Børn til at forstaa ham og i fuld Tillid og Hengivenhed følge ham og slutte sig til ham.

Alvidenheden og Almagten hæve os vel op over Pantheismens blinde og ufri Naturmagt, men Trøst og Tillid kunne disse Egenskaber ikke indgyde os, saalænge vi Intet vide om, hvorledes Gud er sindet mod os, og hvilke Formaal han har for vor Livsførelse. Herom oplyses vi først ved at faa Øiet opladt for Guds inderste Væsen, saaledes som han har kundgjort det i sin Aabenbaring, nemlig som en uendelig Kærlighedsfylde. Og først i og med denne faa hans Alvidenhed og Almagt Betydning for os, idet de dels afskrække os fra Selvraadighed og Ulydighed mod Guds Villie, dels skænke os ubetinget Tillid i alle vore Livsførelser, saavel de lykkelige som de smertefulde, og lære os i den himmelske Fader at se ham, som baade kender

vore inderste Længsler og dybeste Savn og har Magt til at afhjælpe dem, naar vi i tillidsfuld Hengivenhed slutte os til ham og følge hans Villie.

---

§ 6.

Den guddommelige Kærligheds Attributer.

Godhed og Visdom, Hellighed og Retfærdighed, Barmhjertighed og Naade.

De Attributer eller Egenskaber, gjennem hvilke den guddommelige Kærlighed udfolder sig, have for os den allerstørste Betydning, dels fordi vi først gjennem dem lærer Guds sande Væsen at kende, dels fordi det Forhold, hvori vi stiller os til dem, bliver afgjørende for vor timelige og evige Velfærd, altsaa for hele vor Tilværelse. Ogsaa kunne vi lettere fatte dem, fordi vi selv ere skabte i deres Billed med dyb Trang og Længsel efter en fuldelig Opnaaelse af dem og med stigende Utilfredshed og indre Uro, jo længere vi fjerner os fra dem. Alligevel kunne vi heller ikke fuldt gjennemtænke disse Egenskaber paa Grund af den os iboende Syndighed, thi til en fuld Forstaaelse kræves fuld Ligeartethed, og en saadan fattes her. Imidlertid vil dog selv en saadan mere eller mindre klar Forstaaelse af disse Egenskaber formaa at skænke os en indre Fred og Salighed, som intet Andet i Verden formaar at skænke os. Det er da ogsaa disse Egenskaber, som hyppigst omtales i den hellige Skrift, thi først i dem aabenbarer Gud sit inderste Væsen. Af det store Antal, som her møder os, udtage vi kun nogle enkelte Egenskaber, som blive de væsensbestemmende, medens de andre uden Vanskelighed indordnes under og forstaas gennem dem.

Overfor den ganske Skabning fra det Mindste til det Største viser Guds Kærlighed sig som **Godhed**. Den bestaar deri, at Gud vil alle sine Skabningers Bedste og vil skænke dem alle det størst mulige Velvære. Den adskiller sig fra Kærligheden deri, at den udvises mod alle Skabninger, ogsaa de fornuftløse og bevidstløse, medens Kærligheden, som kræver en vis Ligeartethed og Ligesindethed, kun kan vises mod dem, som ere »skabte i Guds Billed«, de frie Fornuftvæsener. Godheden tilsigter derfor nærmest det materielle Velvære, medens Kærligheden har høiere Evigheds-Formaal.

Guds Godhed viser sig saavel mod Menneskene som mod hele Naturen lige ned til det mindste Kryb. Den prises høit i det gamle Testamente og udmales ofte i Psalmerne. Gud er den rige og store Vært, som bespiser alt Levende, hvorfor alle, baade Umælende og Mælende, se op til ham og vente deres Føde af ham (Ps. 145,15–16). Navnlig Ps. 103 og 104 opruller et stort Naturmaleri for os, hvor Gud vander Jorden, forat Græs og Urter kunne spire frem til Føde for Dyrene, og lader Kilder vælde frem for at slukke deres Tørst, medens han giver Brødet til Menneskene og Vin til at glæde deres Hjerter. Alle opfordres derfor til at smage Herrens Gaver og kende, hvor god han er (Ps. 34,9). Disse Toner klinge igjen i ny Testamente, hvor Jesus viser hen til ham, der føder Himlens Fugle og klæder Markens Blomster i den rigeste Pragt (Matth. 6,26 flg.), og som vogter selv de fattige Spurve (Matth. 10,29), medens han i sin Godheds uendelige Fylde lader Solen skinne for Alle og den frugtbargjørende Regn falde for Alle uden Undtagelse, baade Onde og Gode, Troende og Vantro (Matth. 5,45). Paa samme Maade viser Apostelen Paulus hen til Gud, som giver Regn og frugtbare Tider og fylder vore Hjerter med Glæde (Ap. Gj. 14,17). Denne Guds Godhed og Mildhed (*χρηστότης θεοῦ,*

Rom. 2,4, 1 Pet. 2,3) viser sig dog i allerhøieste Grad mod Menneskene, som staa øverst blandt de jordiske Skabninger (Matth. 10,31: I ere bedre end mange Spurve), og derfor i høiere Grad end nogen anden kunne forstaa og rumme Guds Godheds Fylde.

Saaledes udgaar fra Guds Godhed en uendelig Strøm af overvættes Fylde og Liv, som gjennemstrømmer hele Tilværelsen. Som Gud selv er Liv, saaledes vil han ogsaa gjøre hver enkelt Skabning delagtig i sin Livsfylde, alt efter det Maal, hvori den er istand til at rumme det. Og hvor der er Liv, som uhindret faar Lov at udvikle sig, der er ogsaa Livsnydelse og Lyksalighed. Ethvert levende Væsen er skabt med Attraa og Begær efter Livsnydelse og efter at tilfredsstille denne Attraa i samme Grad, som Midlerne ere tilstede. Ligesom Guds Almagt har fremkaldt Livet og nedlagt Begæret efter Livsnydelse i hver af hans Skabninger fra de høieste indtil de ringeste, saaledes sørger hans Godhed for, at disse Midler ere tilstede og den derved betingede Livsglæde fremkaldes.

Imidlertid vil en umiddelbar Betragtning af Naturen og Menneskelivet overfor alt det Gode og Skønne, som begge udfolde, vise os meget Ondt og Hæsligt, og overfor den rige Livsnydelse vise os meget Savn, Smerte og Sorg indtil Fortvivlelse, og istedenfor Livsglæden vise os Tomhed og Livslede. Spørgsmaalet opstaar da, hvorledes alt dette lader sig forene med Guds Godhed, især da det om ikke for Naturens saa for Menneskenes Vedkommende ofte stiller sig saaledes, at Tomheden og Livsleden overveier Livsglæden. En ren umiddelbar Betragtning af Naturen og Menneskelivet, der kun bliver staaende ved Enkelthederne, vil ikke kunne besvare dette Spørgsmaal og vil ende i Ligegyldighed eller i Pessimisme. Først en baade omfattende og dybt gaaende Betragtning, der ikke fortaber sig i Enkeltheder, men søger at overskue hele Livstotaliteten, vil

kunne give Svar herpaa. Dette vil dog først kunne ske, naar man, som ovenfor bemærket, betragter Tilværelsen ikke som færdig og afsluttet, men under Synspunktet af en fremskridende Udvikling og Frihedsrørelse med et Fremtidsmaal, mod hvilket begge føres frem af en høiere guddommelig Villie. Uden dette Synspunkt vil Tilværelsen vise sig for os som en formaalsløs Kamp, hvor den Stærkere æder den Svagere, en *bellum omnium contra omnes.* Først hvor en Helhedsanskuelse er vunden, vil Naturen fremstille sig for os som en Magtudfoldelse, i hvilken Kræfterne røre sig i Strid mod hverandre, for at der herigennem kan lægges Grundlaget for et frit Personlighedernes Rige. I Naturen gælder kun den Stærkeres Ret, i Personlighedernes Rige skal Kærligheden være den styrende, men forat dette kan ske, maa der være grundlagt et Magtens og Styrkens Rige, paa Grundlag af hvilket Kærlighedens Rige skal opføres. Dette kan først ske i de frie Personligheders Samfund, i hvilket ikke raader en knugende Naturlov, men Aandens frie Lov. Men hvor saadan Frihed er tilstede, kan der ogsaa handles mod Loven, herved fremkommer Synden, der har Strid og Tvedragt, Svækkelse og Sygdom med hele den Hærskare af legemlige og sjælelige Lidelser i Følge, som tilsidst ender med Døden. Saaledes fremkommer det physiske og moralske Onde i Tilværelsen, men herved ophæves Guds Godhed ikke, kun at den nu søger helt andre Veie, som for os kunne være usynlige og uforstaaelige, hvorfor Forvisningen om den maa fastholdes i Troen.

Herved føres vi fra Guds Godhed til hans Visdom. Denne er Enheden af Guds Godhed og hans Alvidenhed. Medens den sidste udtrykker den theoretiske Erkenden, udtrykker Visdommen den praktiske Handlen. Et saadant nøie Kendskab baade til sin Genstand og til den rette Maade at hjælpe den paa er nødvendig for Godheden, at

den ikke skal forfeile sit Maal og gjøre Skade. Ved den menneskelige Godhed er dette altfor ofte Tilfældet, saa at den paa Grund af sin Kortsynethed og manglende Kundskab virker Fortræd og Ulykke, hvor den vilde yde Hjælp og afhjælpe Nøden. For den guddommelige Godhed kan sligt ikke hændes, fordi den uadskillelig forbindes med den rette Viden. Derfor styrer og ordner Guds Visdom Alt paa bedste Maade saavel i Naturen som i Menneskelivet og her baade i den Enkeltes Livsførelse og i Slægternes og Folkeslagenes Historie. Som saadan prises den i gl. Test. Ved sin Visdom har Gud ordnet Jordkredsen og udspændt Himlen (Jerem. 10,12 jvfr. 51,15), utallige ere hans Gerninger, men alle ere de udførte med Visdom (Ps. 104,24, Job 12,13). Paa samme Maade kundgjør Herren sin Visdom i hans underfulde Styrelse af Israels Folk. Især fra Salomons Tid, da Reflectionen over Livet gjør sig stærkere gjældende, fremhæves Guds Visdom, saaledes i Ordsprogene. I en endnu senere Tid, da den gl. test. Kanon er afsluttet, møder os i Apokryferne den høieste Lovprisning af Visdommen, som næsten hæves til Hypostase i Gud, saaledes i Jesu Sirachs Søns Bog (se især Cap. 24) og i Visdommens Bog.

Ogsaa i ny Test. lovprises Guds Visdom, fornemmelig som den aabenbarer sig i Frelsen ved Jesus Christus (Rom. 11,33 flg.). Gud kaldes den ene Vise (*ὁ μόνος σόφος*, Rom. 16,27, 1 Tim. 1,17), hvis Visdom gaar ad mangfoldige Veie (*ἡ πολυποίκιλος σοφία*, Eph. 3,10). Overfor Beundringen og Taknemligheden for denne vidunderlige Aabenbaring af Guds styrende Visdom blegne de gl.

Ps. 104,24: Herre, hvormange ere dine Gerninger, du gjord dem alle viselig.

Job 12,13: Hos Herren er Visdom og Vælde, ham hører Raad og Forstand til.

test. rige Naturskildringer og træde derfor tilbage i ny Test.

Den populære Definition af Guds Visdom, at han vælger de bedste Midler til de bedste Formaal, er klar og forstandig nok og forsaavidt praktisk anvendelig. Men for en dyberegaaende Betragtning vil den være altfor anthropomorphistisk, idet Gud tænkes ligesom et Menneske at staa udenfor de forskellige Midler og Formaal og efter en omhyggelig Overveielse at vrage og vælge. Men hvad der gælder om den guddommelige Alvidenhed, at den paa engang er iboende Gjenstandene og ophøiet over dem, en immanent og transcendent Viden, gælder ogsaa om Visdommen. Den staar ikke udenfor Naturen, men kundgjør sig her som en iboende Teleologi, der hos os kun kan fremkalde den dybeste Beundring. Jo mere vi udforske Naturen i dens skjulte Enkeltheder, desto stærkere paatrænger denne vise Hensigtsmæssighed sig os, der i mange Tilfælde ikke gælder Samtiden, men først en senere Fremtid, saaledes f. Ex. Fosterdannelsen. Selv saadanne Naturforskere, der ikke kunne eller ikke ville erkende Tilværelsen af en personlig Gud, bøie sig dog i Ærefrygt for denne Naturens vidunderlige Intelligents, uden at se den Selvmodsigelse, hvori de hilde sig ved at antage Muligheden af Tanker uden et tænkende Subject. Blive vi ikke staaende ved Enkeltheder, men betragte Naturen som Helhed, da betages vi endnu mere af Beundring og Glæde ved Skuet af den Harmoni, Skønhed og Majestæt, som den udfolder paa saa mangfoldig Maade, og hvori den viser sig som en Afglands af Guds Godhed og Visdom. End større kundgjør Guds Visdom sig i Historien, hvor den overfor Menneskenes frie Villie ad skjulte Veie og lange Omveie dog tilsidst gjennemfører sine Planer, fremfor Alt i Menneskeslægtens Frelse fra Synd og Død ved Forløsningen i Jesus Christus. Som Alt dette sker aandeligt, vil

det ikke kunne eftervises ad ydre sandselig Vei, men kun gjennem en dybere aandelig Skuen, der ender i den religiøse Tro.

Som Godheden ved at forenes med den guddommelige Viden bliver Visdom, saaledes bliver den ved at forenes med den guddommelige Villie Hellighed. Denne er Udtryk for Guds Selvbevarelse ôg derfor en nødvendig Betingelse for hans Kærlighed. Som al Kærlighed er Personlighedens Selvmeddelelse, saaledes kræver den et Selv til sin Forudsætning og vil uden det kun blive Svaghed og Selvopgivelse og dermed ophøre baade at virke og at være. At Gud er hellig, vil da sige, at det Gode er iboende Gud, og at han intet Andet vil end det Gode. Derfor støder han alt Ondt fra sig og vil intet Samfund have hverken med det Onde eller de Onde, om han end ikke strax unddrager dem sin Hjælp, men giver dem Tid til Omvendelse, hvor saadan endnu er mulig.

Hellig (קָדוֹשׁ, *ἁγίος*) betyder ren, ubesmittet, fri for al Smuds, dernæst fri for al aandelig Urenhed og Synd. Det bruges om Israels Folk, som skal afholde sig fra alle urene Synder, for ikke selv at blive uren ved dem (3 Mos. 11,43), dernæst fri for al Afgudsdyrkelse og Usædelighed. Dette sker med Henvisning til Gud, som selv er hellig (3 Mos. 11,44, 19,2). Gud er den absolut Gode (Matth. 19,17), fordi det Gode er i ham, ikke som afledet, men i evig Oprindelighed, derfor kan der ikke tænkes noget Ondt i ham eller blot den fjerneste Tilbøielighed til det Onde (Jak. 1,17). Han lovsynges af Englene som den Hellige (Es. 6,3), kaldes Israels Hellige (oftere hos Esaias) i Modsætning til Hedningeguderne, der trods al deres Magt,

---

3 Mos. 11,44: Jeg Herren er Eders Gud, og I skal hellige Eder og blive hellige, thi jeg er hellig, og I maa ikke besmitte Eder med det [urene] Kryb, som rører sig paa Jorden.

og Vælde ere underkastede de menneskelige Lidenskaber og besmittede med Urenhed. Helligheden udtrykker for Gud det absolut Afsluttede, der er hverken Fremgang eller Formindskelse deri, han er derfor den Fuldkomne. Pantheismens Tale om den vordende Gud, en Gud, der udvikler sig i og med Verden, er hermed bestemt afvist. Som den fuldkommen Hellige (*τέλειος*) prises Gud til Efterligning af Menneskene (Matth. 5,48), og fremstilles under Billedet af Lyset (*τὸ φῶς*), i hvilket der intet Mørke er, end ikke den svageste Skygge (1 Joh. 1,5, Jak. 1,17). De Christne formanes til gennem et helligt Liv at fremstille sig for Gud som hans hellige Præsteskab (1 Pet. 2,5) og hans hellige Folk (smsteds. V. 9).

Det Gode maa dog ikke opfattes som en Lov, der staar over Gud, og under hvilken han maa bøie sig. Det Gode er Et med Guds Væsen og uadskilleligt fra hans Villie; derfor kan man hverken sige, at Gud vil Noget, fordi det er godt (Thomas Aquinas: *Deus vult quia bonum est*), efterdi Gud dermed vil underordnes det Gode — ei heller, at Noget er godt, fordi Gud vil det (Duns Scotus: *bonum est, quia Deus vult*), fordi det Gode herved bliver til en Vilkaarlighed af Gud, men begge Sætninger maa sammenstilles til Enhed forat udtrykke, at Guds Villie og det Gode ere uadskillelige. Det Gode er ikke en Lov udenfor Gud, men Gud er det Gode og derfor sig selv en Lov. Positivt er Guds Hellighed Ophav til alt Godt, den kundgjør sig i Sædeloven og i Samvittighedens dømmende Magt — negativt er den en Fjernelse af alt Syndigt og dermed ogsaa af alle Syndere fra ham, med dem vil Gud intet Samfund have (Ps. 5,5–7). Herved bliver Helligheden en Skranke baade for Guds Almagt og for hans Kærlighed. For den første, som allerede ovenfor paavist, derved, at den màa tænkes saaledes, at Gud kun kan gjøre, hvad der er i Overensstemmelse med hans eget Væsen, altsaa

kun, hvad der er helligt, viist og godt, medens Kærligheden indskrænkes derved, at den kun kan øves mod saadanne frie Fornuftvæsener, der ere hellige som Gud selv, de andre ville bortstødes (jvfr. Luk. 5,8). Den Modsigelse, som herved opstaar mellem Guds Hellighed og hans Kærlighed, finder først sin Løsning ved Forsoningen ved Jesus Christus, til hvilken der her maa henvises.

Overfor den af Gud styrede og skabte Verden kundgjør Helligheden sig som Retfærdighed, hvilken forsaavidt kan betragtes som den udadvendte Hellighed. Retfærdigheden er da den Egenskab hos Gud, ifølge hvilken han hævder og opretholder sine Love gjennem Belønninger og Straffe og giver Enhver, hvad der tilkommer ham efter hans Livsvandel *(suum cuique)*.

I gl. Test. omtales Retfærdigheden saare hyppigt, men den opfattes paa mere udvortes Vis under Billedet af Dommeren, der sætter Ret og Skel mellem Menneskene (1 Mos. 18,25, Ps. 7,9, 9,5, Præd. 12,14). Et eiendommeligt Præg faar den ved at begrundes i hans Almagt, saaledes i Jobs Bog, hvor Job henvises til hans egen Afmagt i Modsætning til Guds Almagt, og deraf skal lade sig overbevise om, at han har Uret og Gud har Ret. Samme Tanke findes udtalt i Rom. 3,5–6. Det levende Indtryk af Guds dømmende Retfærdighed fremkalder stærke Anthropomorphismer, saaledes naar der tales om Guds Vrede og Hævn, hvorved udtrykkes Guds Reaktion mod Synden (2 Mos. 20,5, 32,10: Guds Hævn optændes mod Israel paa Grund af deres Dyrkelse af Guldkalven). I det Hele tænkte Israeliterne Guds retfærdige Domme mere som umiddelbare Handlinger af Gud i Skikkelse af uventede Straffedomme end som udøvede gjennem den ordnede Verdensstyrelse. Dette skærpedes end mere ved den svage Udødelighedstro, der maatte tænke sig Guds retfærdige Domme fuldbyrdede indenfor Jordelivet, hvad der var det store Kors for den

fromme Israelit, som ikke altid kunde finde fuld Overensstemmelse mellem Menneskets Livsvandel og hans Livsskæbne og derfor kæmpede haardt forat bevare Troen paa, at denne Overensstemmelse virkelig var tilstede, selv om han ikke kunde eftervise den (saaledes i Jobs Bog og flere af Psalmerne).

Dlsse Indskrænkninger i den jødiske Opfattelse af Guds Retfærdîghed borttages i ny Test. Den Ulykke, som rammer den Enkelte eller Slægten maa ikke altid betragtes som Straf for skjulte eller aabenbare Synder, men kan ogsaa være et Tegn paa Guds opdragende Naade (Luk. 13,$_{2}$ flg.: de myrdede Galilæer — Joh. 9,$_{2}$ flg.: den Blindfødte — jvfr. Jak. 1,$_{2}$ flg. Rom. 5,$_{3}$ flg. Hebr. 12,$_{5}$ flg. Joh. Aab. 3,$_{19}$). Idet Christus aabner Blikket for en hinsides Verden, udvides Skuepladsen for Guds retfærdige Domme, og først i den store Verdensdom ville de aabenbares fuldt ud over Alle og for Alle (Matth. 25,$_{41-46}$, 2 Kor. 5,$_{10}$, Rom. 2,$_{6}$ flg.).

Guds Retfærdighed kan ikke kundgjøres overfor Naturen, thi her er ingen sædelig Frihed og altsaa heller intet Strafansvar eller Optugtelse. I Naturen kan der kun tales om Guds ordnende Visdom, der gjennem indbyrdes Kamp og Strid, stundom gjennem svære Omvæltninger som Jordskælv, Oversvømmelser o. lign. sætter Alt paa sin rette Plads. Men om en dømmende Retfærdighed kan der først være Tale blandt frie Fornuftvæsener, altsaa blandt Menneskene. Den viser sig her dels som lovgivende, dels som belønnende og straffende i Forhold til den Lydighed, som vises overfor hans Love. Dog maa dette ikke opfattes paa udvortes Vis ved at henføres til de enkelte Tilfælde af indtrædende Lykke og Ulykke, men den er tilstede i Styrelsen saavel af de Enkeltes som af Samfundenes og Folkeslagenes Skæbner som en moralsk Verdens-

orden, der dog ikke er upersonlig (Fichte), men styres af Guds almægtige og alvise Villie. Stundom fremtræder den pludselig og med vældig Kraft i de store verdenshistoriske Begivenheder, men oftest virker den i det Skjulte og oplader sig først lidt efter lidt for den opmærksomme Betragtning. Stundom kommer den først sent, og det kan i lange Tider synes, som om den var ganske borte, som om Uretfærdigheden eller det blinde Tilfælde alene var raadende, men Dommen kommer dog og rammer desto sikrere og nedbryder Alt, hvad der i Trods har stillet sig op imod den. Paa den anden Side viser den guddommelige Retfærdighed sig som den stille Magt, der bringer Fred og Lykke og Velsignelse der, hvor der virkes og handles i Lydighed mod Guds Villie. Men da saavel den lønnende som den straffende Retfærdighed først i det Hinsides faar sin fulde Aabenbaring i Herlighed, kunne vi ikke dømme Menneskene efter deres ydre Livsvilkaar, men maa overlade Dommen til ham, der som den Alvidende og Hellige ene kan fælde en retfærdig Dom.

Som bibelske Attributer til Guds Hellighed og Retfærdighed nævnes hans Sandhed, Sanddruhed og Trofasthed. Sandheden udtrykker Guds objective Væren, han er sand i og for sig (*ἀληθινός*, Joh. 17,3, 1 Joh. 5,20, 1 Thess. 1,9) i Modsætning til Afguderne, der kun ere Skin og Bedrag, fremkaldt ved Menneskenes Overtro, men i sig selv Intet (1 Kor. 8,4). Gud er derimod den levende Gud, Livet selv, fordi han er Sandhed, ligesom han omvendt er det absolute Liv, fordi han er den absolute Sandhed, thi disse to ere uadskillelige (Jerem. 10,10: Gud Herren er Sandhed, han er levende Gud og evig Konge). Sanddruhed og Trofasthed udtrykke Guds subjective Væren eller hans Sandhed i Forhold til Verden: Sanddruheden viser sig i al hans Aabenbaring, den er fuldt ud at

lide paa i alle Maader (Rom. 3,4), thi Gud er uden Løgn (ὁ ἀψευδὴς θέος, Tit. 1,2, jvfr. 4 Mos. 23,19). Guds Trofasthed viser sig i, at han holder sine Løfter (1 Kor. 1,9 πιστός ὁ θεός — 1 Kor. 10,13); fremfor Alt gælder dette om hans store og rige Forjættelser om Frelse, der alle ere blevne opfyldte i Christus (2 Kor. 1,20: i ham ere Guds Forjættelser Ja og Amen).

Herigennem aabnes vort Blik for en videre Opfattelse af Guds Retfærdighed. Denne kan ikke fyldestgjøres ved, at den ydre Ret opretholdes, thi hvor dette sker uden et tilsvarende Sindelag, fremkommer kun Hykleri og et tomt Skin. Forat Retten skal opretholdes og Guds Retfærdighed fyldestgjøres, maa ogsaa den indre Ret opretholdes, og dette sker kun derved, at Mennesket tager sin onde og trodsige Villie tilbage i Angeren og Omvendelsen, hvorved Muligheden aabnes for en Gjenoprettelse af den indre Ret, og nu kan først den ydre Ret i Forhold til Omverdenen bringes i Orden. Det sidste Formaal for Guds Retfærdighed ligger derfor ikke i de haarde Straffe, som han sender over Menneskene, men deri, at han gjennem Straffen leder Synderen til Omvendelse (Ezech. 18,23, 1 Tim. 2,4). Her træder den guddommelige Visdom tll Retfærdigheden og udfinder de skjulte Veie, ad hvilke Retfærdighedens sidste Maal kan naas, at gjenoprette baade den indre og den ydre Ret; Guds Retfærdighed er da ikke alene straffende overfor Menneskenes Uretfærdighed, men ogsaa opdragende og optugtende (Hebr. 12,5–10).

Rom. 3,4: Gud maa være sanddru, om ogsaa hvert Menneske er Løgner.

4 Mos. 23,19: Gud er ikke et Menneske. at han skulde lyve — skulde han sige og ikke gjøre det? tale og ikke stadfæste det?

Ezech. 18,23: Skulde jeg vel have Lyst til Synderens Død, varsler Gud Herren, mon ikke til, at han omvender sig fra sine Veie, at han kan leve?

Igjennem denne Optugtelse af det syndige Menneske lyse to nye Attributer frem, gjennem hvilke Guds Kærlighed aabenbarer sig, nemlig Barmhjertighed og Naade. Den første er Guds Godhed overfor den lidende Skabning og strækker sig ligesom Godheden over den ganske Skabning, forsaavidt denne har sjæleligt Liv og Fornemmelse af Lyst eller Ulyst. Gud er ikke uforstaaende eller følesløs overfor det Tryk, hvorunder Skabningen sukker, og al den Nød, som heraf følger; han lider med Skabningen og har Medlidenhed med den og sender Hjælp, hvor saadan kan sendes (Matth. 10,29). Men størst viser dog Guds Barmhjertighed *(οἰκτιρμοί, σπλάγχνα, ἔλεος)* sig overfor Menneskene, idet han forbarmer sig over al den Jammer og Elendighed, som Synden har bragt over dem. Den viser sig her som Langmodighed *(μακροθυμία)* og Taalmodighed *(ἀνοχή)*, idet han ikke strax udsender sine Straffedomme over Menneskene, men venter og giver dem Tid til Omvendelse (Luk. 18,1–7: Lignelsen om den uretfærdige Dommer — Rom. 2,4, 2 Pet. 3,9 — Propheten Jonas). Sit Høidepunkt naaer Barmhjertigheden og Langmodigheden i den guddommelige Naade *(χάρις)*, som Gud viser mod Saadanne, som ikke have fortjent den (Rom. 11,6). Denne Guds Barmhjertighed og Naade er herligst aabenbaret i Jesus Christus, naar han græder over Menneskenes Sorg og Elendighed (Joh. 11,35, Luk. 19,41) og er rede til at helbrede de Syge og tilsige Syndernes Forladelse for dem, der søge ham (Matth. 9,5–7).

Alle de guddommelige Egenskaber samle sig tilsidst i

Rom. 2,4: Foragter Du Guds Godheds og Taalmodigheds og Langmodigheds Rigdom og veed ikke, at Guds Godhed leder dig til Omvendelse?

2 Pet. 3,9: Herren har Langmodighed med os, idet han ikke vil, at Nogen skal fortabes, men at Alle skulle komme til Omvendelse.

Kærligheden, der er det fælles Udgangspunkt og Brændpunkt for dem og den indre Afslutning. Guds Kærlighed er evig, allestedsnærværende, almægtig o. s. fr. — Kærligheden er Guds Væsen, alle Egenskaberne ere kun dens Udfoldelse i forskjellige Retninger. Den er den indre virkende Kraft i Gud og som saadan i bestandig Virksomhed, al Uvirksomhed er udelukket fra Gud, han er stedsevarende Activitet i Kærlighed. I Kraft af Kærligheden blive alle Guds Egenskaber meddelende og givende overfor hans Skabning efter det Maal, hvori den kan rumme dem, fremfor Alt hans Retfærdighed og Hellighed overfor de frie Fornuftvæsener.

I gl. Test. fattes Guds Kærlighed endnu ikke efter dens fulde Omfang og Dybde, den fremtræder her mere som en Egenskab ved Siden af de andre Egenskaber, som Godhed og Barmhjertighed (2 Mos. 34,$_6$, Ps. 103,$_8$), den opfattes som et momentant Samfundsliv med Gud i Salighedsfylde (Ps. 73,$_{25}$), men ikke som et blivende guddommeligt Evighedsliv, hvilket staar i Forbindelse med den svage og ubestemte Udødelighedstro. Guds Væsen sættes derfor mere i hans Retfærdighed og Hellighed, han er den retfærdige Dommer, der indenfor Jordlivets Grænser giver Enhver, hvad der tilkommer ham; ved Siden heraf viser han sin Miskundhed og Godhed mod dem, som frygte ham og lyde hans Bud, ved i rigt Maal at tildele dem de ydre Livsgoder. Men denne hans Godhed og Naade er da ogsaa indskrænket til Israels Folk, hvilket han har udvalgt af sin Magtfylde; Hedningefolkene ere udelukkede derfra, de ere under Vreden og Dommen, kun glimtvis bryder det

---

2 Mos. 34,$_6$: Herrens Herlighed gik forbi Moses og raabte: Herren er en barmhjertig og naadig Gud, langmodig og af stor Kærlighed og Sandhed.

Ps. 103,$_8$: Barmhjertig og naadig er Herren, langmodig og rig paa Kærlighed.

frem hos Propheterne, at Guds frelsende Naade ogsaa skal udstrækkes til dem.

I ny Test. træder Kærligheden frem som Væsensbestemmelse (se ovenfor S. 49). Den høiner sig over alle Egenskaberne, der aabenbare Guds Væsen i forskellige Retninger, men endnu ikke hans Væsens Fylde: Gud er ikke Almagt eller Hellighed, thi disse udtrykke endnu ikke hans Væsens Fylde, men han er Kærlighed (*ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν,* 1 Joh. 4,8), og denne finder sit Udtryk i Benævnelsen »den himmelske Fader«. Denne guddommelige Faderkærlighed er hverken begrænset af Rummet eller Tiden; den er udstrakt til og omfatter alle Jordens Folkeslag og vil, naar Tidens Fylde er kommen, drage dem alle ind under sin frelsende Naade. Og paa samme Maade overskrider den det korte Jordeliv og gaar over i et evigt og saligt Samfundsliv med Gud, hvorved den bliver Bærer af en fast Udødelighedstro (Matth. 22,32). Den giver dagligt Brød og alle Livets gode Gaver, men viser sig dog høiest i Meddelelsen af den Hellig Aand (Luk. 11,13) og i Guds Iboen i Mennesket (Joh. 14,23).

Men størst viser Guds Kærlighed sig i Forsoningen og det dertil knyttede Forløserværk (Joh. 3,16). Det er Bevidstheden herom, som fremkalder de mægtige Glædesudbrud i den unge christne Menighed (1 Kor. 1,4–5, 2,9; Ap. G. 4,24 flg.), og de samme glade Toner i Bøn og Takkesang lyde endnu stedse i de Troendes Forsamling.

Fylden af Guds Egenskaber fremtræder i hans Herlighed og Majestæt, כָּבוֹד, *δόξα,* hvilken i gl. Test. viser sig i Theophanierne og de profetiske Syner (Es. 6,1–5, Ezech. 1,26–28, jvfr. Joh. Aab. 4), men er saa stor, at intet Menneske kan skue den fuldt ud (2 Mos. 33,18 flg., Domm. 6,22, 13,22 jvfr. 2 Mos. 34,33–35: Moses maa lægge et Slør over sit Ansigt — jvfr. 1 Tim. 6,15). I denne Guds Her-

lighed er da ogsaa den fuldendte Skønhed og Harmoni (Ps. 50,$_{2}$, 104,$_{2}$), medens den indefter er Salighed, d. e. Fornemmelsen af den evige og ubegrænsede Livsfylde, som er i ham (1 Tim. 1,$_{11}$, 6,$_{15}$: ὁ μακάριος θεός). Denne Salighed er ikke en passiv Hvile, men uafbrudt Virken (Joh. 5,$_{17}$) og netop derfor Salighed, i Gud er ingen døde Punkter og ingen Tomhed, men Alt i ham er Liv, Virken, Kærlighed. Den indre Salighed udelukker ikke Guds Sorg og Vrede over Verdens Synd og Frafald, da Gud til samme Tid skuer den kommende Herlighed, som han gjennem sin Frelse har beredt Alskabningen og derigjennem fornemmer Salighedens Glæde. Paa lignende Maade kan den troende Christen i det Udvortes føle hele denne Verdens Pinagtighed og dog i sit Hjerte have Fred og Glæde over Frelsens store Forjættelser, som ere blevne ham til Del.

Guds salige Liv i Kærlighedens Fylde fremtræder dog ikke blot udefter overfor den Verden, som han skaber for at gjøre den delagtig i sin Livsfylde, men ogsaa indefter i hans indre Selvadskillelse og det deraf følgende trinitariske Liv. Herved komme vi til det Grunddogme, som sætter afgjørende Skel mellem Christendommen og de andre monotheistiske Religioner, og som rettelig forstaaet bliver det bærende Grundlag for den christelige Tro.

Ps. 50,$_{2}$: Fra Zion straaler Herren i fuldkommen Skønhed.

Ps. 104,$_{1}$: Min Gud, Du er saare stor, Høihed og Herlighed har Du iført dig.

Joh. 5,$_{17}$: Jesus svarede: Min Fader arbeider indtil nu, ogsaa jeg arbeider.

B.

TREENIGHEDEN.

Til den foregaaende Udvikling af Guds Væsen og Egenskaber vil ogsaa en rationel Tænken kunne naa frem, idet den gaar ud fra en omfattende Verdensbetragtning og den menneskelige Selvbevidsthed. Men Aabenbaringen bliver ikke staaende herved, den fører os dybere ind i Gudserkendelsen, idet den kundgjør os, at Guds Enhed udfolder sig i indre Særexistentser, hvilke benævnes Fader, Søn og Hellig Aand, som atter forenes i det guddommelige Væsens Enhed. Kirkelæren betegner denne indre Samværen i Gud af 3 Væsensexistentser med Navnet Treenigheden eller Trefoldigheden. En Tilknytning til denne Lære er allerede givet i den foregaaende Bestemmelse af Guds Væsen som Kærlighed, thi denne kræver et Object, som ikke alene findes udenfor Gud, thi i saa Fald vilde Gud ikke være sig selv nok, men det findes fra Evighed af i Gud selv: med andre Ord, den guddommelige Kærlighed kræver en Selvobjectivering i Gud af Gud selv, som ikke finder Sted i Tiden, men udenfor al Tid. Imidlertid er og bliver denne Lære et Trosmysterium, der, om det end dunkelt kan anes af den tænkende Fornuft, dog maa gribes og fastholdes af Troen, thi i det guddommelige Væsens indre Dybder formaar ingen menneskelig Tanke at trænge ind. Ogsaa maa her erindres om, at den hellige Skrift aldrig fremsætter denne Lære i en abstract theoretisk og isoleret Udvikling, men altid sætter den i nøieste Forhold til Guds Menneskeblivelse i Christus, saaledes at den danner den nødvendige Forudsætning herfor. Men da nu Inkarnationen er Centrum ikke blot i Christologien, men i hele Dogma-

tiken, saa bliver Troen paa den treenige Gud ikke alene Forudsætning for Dogmatiken, men ogsaa det bærende Grundlag for den.

Som saadan har den christne Kirke ogsaa fra sin Begyndelse betragtet denne Lære, og derfor til enhver Tid stillet den i Spidsen for sin Bekendelse. Denne Bekendelse af Troen paa Gud Fader, Søn og Hellig Aand er da ogsaa trods al anden Splittelse Enhedsmærket, hvorom de store Kirkesamfund i Christenheden have samlet sig i Modsætning til andre Religioner, som lære en abstract Monotheisme, Jødedom og Islam. Kun enkelte sekteriske Rørelser i Christenheden nægte denne Lære og udskille sig derved fra den store christelige Fælleskirke.

Ikke desmindre er denne Lære vedblivende Gjenstand for skarpe Angreb, som hidrøre fra en mere eller mindre overfladisk Opfattelse. Dette er Tilfældet med den meget populære Indsigelse, at Tre kan umuligt være En, ligesaa lidt som En kan være Tre. Det overses her, at de nævnte Tal ikke gælde det samme, men forskellige Subjekter. Kirken har altid fastholdt, at her ikke er Tale om tre Guder, men kun om een Gud. Treheden gaar paa Særexistentserne, Enheden paa Væsenet. Ligesaa urigtig er Paastanden om, at Læren om den treenige Gud slet ikke hører med til den oprindelige Christendom, men først senere er bragt ind i Kirkens Lære, og at den skyldes den græske Tænkning, særligt den alexandrinske Theologi og dens spidsfindige Abstractioner. Heri er det Sande, at den skarpe dogmatiske Udformning af Treenigheden skyldes den græske Speculation, men denne har paa ingen Maade selv reist Problemet. Den behandler her et Stof, som den forefandt, og som var givet med Christi egen og senere med hans Apostles Forkyndelse. Endelig tage Angrebene deres Udspring fra en isoleret og derfor aldeles abstract Opfattelse af Treenighedslæren — en Feil, hvori de christne Theologer i

dens dogmatiske Udvikling ligesaa ofte gjøre sig skyldige. Man udskiller nemlig denne Lære fra dens Plads i Aabenbaringshistorien, opstiller den som et isoleret Lærestykke og behandler den som et dogmatisk Regnestykke. Men Udgangspunktet for Treenighedslæren er i den hellige Skrift ikke en abstract dogmatisk Udvikling af Gudsbegrebet, men Troen paa Christus som den levende Guds Søn, Menneskeslægtens Frelser og Forsoner. Denne Læres Antagelse eller Forkastelse vil tilsidst afhænge af Svaret paa det gamle Spørgsmaal: hvad tykkes Eder om Christus? (Matth, 22,42). Betragtes Christus som et stort og udmærket Menneske, et religiøst Geni, men dog kun et Menneske, da bliver Treenighedslæren meningsløs og maa som saadan forkastes — bliver Svaret derimod: han er Gud selv, kommen i et Menneskes Skikkelse (Joh. 1,14: *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*), da vil Tanken tvinges ind paa de Veie, som Kirken har søgt fra sin første Begyndelse, og som er anvist af Christus selv i Daabsbekendelsen (Matth. 28). Og man vil da ogsaa forstaa, at ligesaa heftige og voldsomme Angrebene paa denne Lære er, ligesaa fast holder den christne Kirke vedblivende paa den, fordi den i den ser Grundlaget for hele sin Tro, der sætter Skillemærket til den ene Side overfor Hedenskabets brogede og forvirrede Polytheisme, til den anden Side overfor Jødedommens og Islams abstracte Monotheisme. Formedelst denne sin grundlæggende Betydning maa Treenighedslæren afhandles i Dogmatikens Begyndelse og ikke, som Andre mene, afslutte den (H. N. Clausen). Mellem Treenighedslæren og Christologien finder et Vexelforhold Sted, idet de gjensidig betinge og forudsætte hinanden. Som da Treenighedslæren viser fremad mod Christologien, saaledes peger denne atter tilbage mod hin; først begge i Forening danne et sammenhængende Hele.

Da vi her finde os udenfor al umiddelbar Erfaring,

maa vi først søge til Aabenbaringens Vidnesbyrd i den hellige Skrift og paavise Grundlinierne, som her ere dragne, derefter fremsætte de skarpt affattede formale Bestemmelser, som Kirkelæren har uddannet, og endelig prøve de Forsøg, som man baade i Oldtid og Nutid har gjort paa ad den dybere Tænknings Vei at trænge ind i Trosmysteriet.

---

§ 7.

Skriftens Grundlæggelse af Trinitets-Dogmet.

I den hellige Skrift findes ingen bestemt udformet Lære om Treenigheden, ikke engang Navnet (*ἡ τρίας*, trinitas) forekommer. Apostlene og deres nærmeste Disciple vare saa betagne af det umiddelbare Indtryk, som Jesu personlige Optræden, hans Tale og underfulde Gerninger, hans Død og Opstandelse havde gjort paa dem, at de ingen Trang følte til en dybere Udgransken, men toge det som Kendsgerninger, der maatte tilegnes i og gjennem Tro. For dem var der ingen Grund til at optage det som et theologisk Problem, der skulde løses; de fastholdt det som en Aabenbarings Kundgjørelse, der maa fastholdes i ærefrygtsfuld Tro. Men Grundlinierne finde vi dragne med Fasthed, og dem skulle vi opsøge.

I de nytestamentlige Skrifter omtales en indre Selvadskillelse i Gud, der fremstilles under Navnene Fader, Søn og Hellig Aand. At der hermed ikke menes forskellige Aabenbaringsformer, hvori Gud træder frem for Menneskene, sees allerede af Navnene, thi om end det første og tredie kunde forstaas saaledes, saa vilde det andet Navn blive uforstaaeligt og derved for os Mennesker meningsløst. En dybere Indtrængen vil da ogsaa vise os, at der hermed betegnes tre Særexistentser i Gud selv, som

dog alle sammenholdes i Væsenets Enhed. Som Udgangspunkt nævne vi Daabsbekendelsen, som Jesus paalægger sine Disciple den (Matth. 28,19). Vi bemærke her først den fuldkomne Ligestilling af Faderen, Sønnen og den Hellig Aand, som udelukker et Underordningsforhold af den ene under den anden, medens Navnet *(τὸ ὄνομα)* udtrykker den fulde Væsensenhed mellem dem (jvfr. hvad ovenfor S. 45 er bemærket om dette Udtryk). Videre fremhæves Jesu Udtalelser i Joh. 14,16, 14,26 og 15,26, hvor der tales om Aanden, hvilken Faderen vil sende i Sønnens (Jesu) Navn. Hertil kan endnu føies Fortællingen om Jesu Daab (Matth. 3,16–17), hvor der tales om Faderen, som har Velbehag i Sønnen, og Aanden, som kommer over ham. Da her udtrykkelig tales om en Samvirken mellem disse tre, kan der ikke tænkes paa En og Samme, der nævnes med tre Navne, eller som aabenbarer sig paa tre Maader.

Af de apostoliske Breve kunne vi som Hovedsteder, hvor alle Tre nævnes i noget forskellig Orden, men i uadskillelig Enhed, fremføre følgende Udtalelser, hvor dog istedetfor Sønnen sættes dennes Navn Jesus Christus som den, i hvem Sønnen har aabenbaret sig: 2. Kor. 13,13 (den saakaldte apostoliske Velsignelse), 1 Kor. 12,4 flg, (Aanden er den samme — Herren er den samme — Gud er den samme) 1 Pet. 1,2 (Gud Faders Forudbestemmelse — Aandens Helliggjørelse — Jesu Christi Renselse).

Vi gaa derefter over til at betragte de enkelte Navne hver for sig og i deres Stilling til de andre.

Faderen.

Navnet Fader *(ὁ πατήρ)* bruges i dobbelt Betydning, dels om hele den treenige Gud (saaledes i Bønnen Fader vor), dels inden for denne som Benævnelse for den første

Særexistents eller Hypostase, der stilles overfor Sønnen og Aanden. I sidste Betydning tage vi Navnet her.

Faderen skilles udtrykkeligt fra Sønnen og Aanden, som begge udgaa fra ham (Joh. 14,26 og 15,26, Gal. 4,6). Som Faderen er guddommelig Væren fra Evighed, saaledes ogsaa Sønnen og Aanden. Alle tre ere Existentser for sig, men dog i uadskillelig Enhed.

Sønnen.

Overfor Faderen stilles Sønnen *(ὁ υἱός)* som selvstændig værende og dog Et med ham. Han er ikke skabt, men født af Faderen fra Evighed (Ap. G. 13,33, Hebr. 1,5 med Henvisning til Ps. 2,7). Ved Udtrykket »født« *(γεννηθείς)* betegnes en substantiel Livsmeddelelse af ren aandelig Natur med Udelukkelse af al kreaturlig Medvirkning, han kaldes derfor den førstefødte (*πρωτότοκος*, Kol. 1,15), den enbaarne (*μονογενής*, Joh. 1,18) og dermed væsensforskellig fra al Skabningen, han er iboende Gud (Joh. 1,18: *ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*) og som saadan til fra Evighed (Joh. 1,1, Phill. 2,6). Han er Guds Billed i eminent Betydning (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου*, Kol. 1,15), i hvem hele den guddommelige Herligheds Fylde straaler frem (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης θεοῦ*, Hebr. 1,3). Han er derfor i fuldkommen Enhed med Faderen, Et i Tænken og Erkenden (Matth. 11,27), Et i Villen og Magt (Joh. 10,30), Et i Liv og Virken (Joh. 5,17, 5,26 og 14,23), begge, Fader og Søn, forenede i hele den guddommelige Kærligheds levende Fylde (Joh. 10,38, 14,11: *ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί* — videre udført i Joh. Kap. 17). Sønnen er fra Evighed ligesom Faderen (Joh. 1,1, Phill. 2,6 — jvfr. Logoslæren i Joh. Ev. 1 og Benævnelsen »den Første og den Sidste — Alpha og Omega«, Joh. Aabenb.).

Gal. 4,6: Eftersom I ere Sønner. har Gud udsendt sin Søns Aand i Eders Hjerter, i hvilken I raabe: Abba, Fader!

Aanden.

Overfor Faderen og Sønnen og ligestillet med dem nævnes Aanden *(τὸ πνεῦμα)*, nærmere bestemt som den Hellig Aand *(τὸ πνεῦμα ἅγιον)*. Saavel den neutrale Bestemmelse som den flertydige Benævnelse »Aand« have bragt Mange til den Opfattelse, at her kun er Tale om en Kraft, som udgaar fra Gud, om en usynlig Virkning i Hjerterne. I og for sig ligger der ikke mere i Navnet Aand, men den Maade, hvorpaa den omtales i Skriften, vil vise os, at der ogsaa her er Tale om en selvstændig virkende Særexistents i Gud i Lighed med Faderen og Sønnen. Den omtales som vidende (Ap. G. 5,3: Ananias lyver mod den Hellig Aand), følende (Eph. 4,30: bedrøver ikke den Hellig Aand) og villende (Ap. G. 15,28: den Hellig Aands og vor Beslutning) — altsaa som en selvstændig virkende Personlighed (Ap. G. 13,2–4: Aanden taler og udsender Apostle). Ligeledes bemærke vi, at i Jesu Taler i Joh. Evangeliet omtales Aanden med masculin Bestemmelse (14,16: *ἄλλος παράκλητος* — 14,26, 15,26: *ἐκεῖνος*). Aanden er alvidende som Gud (1 Kor. 2,10), taler gjennem Propheterne (1 Pet. 1,11), veileder Menigheden (Ap. G. 10,28), uddeler sine Naadegaver (1 Kor. 12,7–11).

Aanden er ligesom Faderen og Sønnen til fra Evighed og i al Evighed; om den bruges Udtrykket »udgaar« *(ἐκπορεύεται)* fra Faderen og Sønnen (Joh. 14,26, 15,26, jvfr. Ap. G. 2,33). I Daabsbekendelsen, med hvilken Jesus udsender sine Disciple, jævnstilles Faderen, Sønnen og Aanden (Matth. 28,19), hvoraf følger, at de ere lige i guddommelig Væren, Magtfylde og Herlighed.

Samle vi nu de mange spredte Udtalelser under Et, komme vi til følgende Resultat: den hellige Skrift lærer os Gud at kende som Fader, Søn og Hellig Aand, hvormed ikke blot betegnes forskellige Aabenbaringsmaader, men

virkelige Særexistentser i Gud, der ere hverandre lige i evig Væren, guddommelig Magt og Livsfylde. Alle tre ere forbundne i uadskillelig Enhed, tilsammen eet Guddomsvæsen. Medens de indefter udfolde det rigeste Kærligheds-liv i fuldeste Salighedsfølelse, udfolde de den samme Kærlighed udefter i den Verden, som de skabe af fri Magtfuldkommenhed og lede mod et Evighedsmaal. De samvirke her i uadskillelig Enhed, dog saaledes, at Faderen fortrinsvis skaber og styrer Verden, Sønnen forløser og frelser den, Aanden oplyser og helliggjør den. Det maa endvidere vel mærkes, at ligesom den hellige Skrift ikke nærmere udvikler denne Lære i skarpe dogmatiske Bestemmelser, men kun i almindelige Omrids, saaledes fremstiller Skriften den heller ikke theoretisk som et abstract Theologumenon, men praktisk i nøie Tilknytning til den guddommelige Frelsesvirksomhed, for hvilken den danner den nødvendige Forudsætning.

Eftersom denne Lære indtager en central Stilling i det ny Testamente, kan der spørges, om den ogsaa forekommer i det gamle. I Kraft af den ordrette Inspirationslære gave de gammelorthodoxe Theologer et ubetinget bekræftende Svar herpaa, idet de holdt det gamle Testament for ligesaa vel dicteret af Gud som det nye. De beraabte sig paa en Række enkelte Skriftsteder, hvor snart Pluralisformen bruges om Gud (Navnet Elohim — Gen. 1,26: lader os skabe — Gen. 3: Adam er bleven som En af os), snart Talen er om en indre Adskillelse i Gud (Gen. 19,24, Ps. 33,6), snart endelig Tredobbeltheden bruges (4 Mos. 6,24–26· den aronitiske Velsignelse — Es. 6,3 (Trisagion i Seraphernes Lovsang). I alle disse Steder anvendes dog dels

Gen. 19,24: Herren lod regne Ild og Svovl fra Herren.

Ps. 33,6: Himlen er skabt ved Guds Ord og al dens Hær ved hans Munds Aande.

en urigtig, dels en vilkaarlig Exegese, idet rhetoriske og billedlige Taleformer forstaas efter den bogstavelige Ordlyd.

Gl. Test. indeholder ingen ligefrem Udtalelse om Treenigheden, men vel kan der paavises visse Ideer, der staa som Antydning og Forberedelse af Dogmet, som først faar den fulde Fremstilling i ny Test. Gjennem disse Ideer ledes Tanken hen paa en indre Sondring i Gud, over hvilken endnu Mysteriets tætte Slør hvilede, som først paa et senere Trin skal borttages. Vi henvise her til *Herrens Engel*, som fremtræder i de gl. test. Theophanier snart som en af Gud udsendt Engel og snart som Gud selv.*) Denne Herrens Engel gaar i Mal. 3,$_{1}$ over i Messiasforestillingen, og her møde vi atter den samme Dobbelthed, idet *Messias* snart omtales som den udsendte og salvede Konge og Frelser, snart som Gud selv. I de senere Skrifter møde vi *Visdommen*, der personificeres og optræder talende (Job 28,$_{12-23}$, Sal. Ordspr. Cap. 8, i de apokryfe Bøger Visdommens Bog), hvorved der dannes en Overgang til den johanneiske Logoslære i ny Test. Endelig tales om *Aanden* som virkende ved Skabelsen (Gen. 1,$_{2}$, Ps. 33,$_{6}$) og inspirerende (4 Mos. 24,$_{2}$ Bileam, 1 Sam. 10,$_{6}$ Saul, 16,$_{13}$ David), særligt Propheterne. Dog maa mærkes, at hverken Messias eller Visdommen eller Aanden omtales som særskilte Hypostaser eller Personer i Gud, men kun som Aabenbaringer af Gud.

Resultatet bliver da for gl. Test.'s Vedkommende, at Treenighedslæren som saadan er ukendt her, men vel finder en saadan Forberedelse af den Sted, at Spirerne til den kunne kendes, naar Lyset fra ny Test. falder over dem. Derfor henviser saavel Jesus til gl. test. Udtalelser (i Matth. 22,$_{43}$ til Ps. 110,$_{1}$ — i Luk. 4,$_{18}$ til Es. 61,$_{1}$) som

---

*) Jvfr. den videre Fremstilling i »Dogmatikens historiske Forudsætninger« § 3: Theophanierne.

Apostlene (Ps. 2,7 anføres i Ap. Gj. 13,33 og Hebr. 1,5 — Ps. 110,1 i Ap. Gj. 2,34 — Joel 3,1 i Ap. Gj. 2,16). At Treenighedslæren ikke træder klarere frem i gl. Test., men indskrænkes til dunkle Antydninger, hænger sammen med hele Aabenbarings-Økonomien. Paa dette tidlige og i mange Henseender kun lidet udviklede Standpunkt vilde denne Lære i klar og bestemt Form have ført til hedensk Polytheisme, hvortil Israels Folk i sin tidligere Periode kun viste altfor stor Tilbøielighed. Ogsaa hviler hele denne Lære paa Guds Aabenbaring i Christus, Logos' Incarnation, og har i denne sin historiske Forudsætning, uden hvilken den ikke vil kunne forstaas. Men netop gjennem denne Forudsætning sætter Trinitetslæren absolut Skillemærke mellem den christelige Tro og de andre monotheistiske Religioner, saa vist som hele den christne Kirke endnu den Dag idag fastholder Troen paa og Bekendelsen af Gud Fader, Søn og Hellig Aand som sin fundamentale Tro og Lære.

---

§ 8.

Kirkelige dogmatiske Bestemmelser.

Saalænge Apostlene levede, føltes ingen Trang til en fastere Udvikling af Treenighedslæren. Det umiddelbare Indtryk af Jesu Person, af hans Tale og Undergerninger, tilsidst hans Opstandelse og Himmelfart var saa overvældende (jvfr. 1 Joh. 1,1–3), at en dybere gaaende dogmatisk Reflection maatte udeblive. Men efter Apostlenes Bortgang maatte en saadan paatrænge sig og kræve en Løsning. Det faste Grundlag for Læren var givet i Daabsbekendelsen med de tre Navne, Fader, Søn og Hellig Aand (Matth. 28,19), men nu fremstiller Spørgsmaalet sig, hvorledes disse skulle

forstaas, og i hvilket Forhold de maa tænkes til hinanden. Lidt efter lidt udviklede sig heraf heftige dogmatiske Kampe, som førtes med en Lidenskabelighed og Voldsomhed, der ikke kan forsvares, men undskyldes med den overordentlige Betydning, som Besvarelsen af det reiste Spørgsmaal vil have for hele den christelige Tro og Bekendelse, idet det staar i allernøieste Forhold til Opfattelsen af Christi Person og tillige giver Svar paa det idelig tilbage vendende Spørgsmaal: »hvad tykkes Eder om Christus? hvis Søn er han?« (Matth. 22,42).

I mere end tre Aarhundreder rasede disse Kampe, men da komme de ogsaa til Afslutning med de økumeniske Symboler, i hvilke Kirken har fastsat sin Grundopfattelse. Medens det ældste Daabssymbol i sine forskellige Former, og som det i Hovedtrækkene er bevaret til vore Dage, kun fastholder de bibelske Navne, Fader, Søn og Hellig Aand, giver det nicænske og det saakaldte athanasianske Symbol en Række skarpt udformede dogmatiske Bestemmelser. Hvad det først gjaldt om, var at udvikle Enheden saaledes, at den ikke udelukkede Treheden, og dernæst Treheden saaledes, at den ikke ophævede Enheden. Det gjaldt her ved Siden af den bibelske Betegnelse Fader, Søn og Hellig Aand, at finde en Fællesbetegnelse for disse tre Særexistentser, hvilken Skriften ikke giver. Efter nogen Vaklen blev Navnet Hypostase *(ὑπόστασις)* eller Person (persona) det almindelige for Særexistentserne, medens Enheden betegnedes som Guddom *(θεότης)* eller Væsen (*οὐσία*, substantia). Det maa derefter bemærkes, at ved »Væsen« ikke maa tænkes paa en begrebsmæssig Abstraction, men paa den guddommelige Livsfylde i sin uendelige Rigdom og Herlighed. Med Ordet Person skal udtrykkes en For-sig-væren eller Særexistents*), som dog ikke maa hævdes saa stærkt, at det

*) Conf. Aug. art I: Et nomine personæ utuntur, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit.

indre guddommelige Samliv og Samvirken derved udelukkes.

Herefter opstilles nu følgende dogmatiske Hovedbestemmelser:

I det ene udelte Guddomsvæsen ere tre Særexistentser eller Personer i uadskillelig indre Livsenhed. Treheden udtrykker altsaa ikke en Delthed i Gud: Gud er ikke tredobbelt *(triplex)* men trefoldig eller treenig *(trinus)* *).

Hver af de tre Hypostaser har det hele Guddomsvæsen i sig, de ere derfor absolut lige *(coæquales)* i guddommeligt Væsen, Magt og Herlighed**). Som Følge heraf tillægges der alle tre Hypostaser samme Guddomsvæsen *(ὁμοουσία)* i Modsætning til Arianernes Lære om et forskelligt Væsen *(ἑτερουσία)* og Semiarianernes Lære om et lignende Væsen *(ὁμοιουσία)* for de tre Personer.

De tre Hypostaser kunne vel i Tanken og Begrebet, men ikke i Virkeligheden skilles fra hinanden. Efter Skriftens Anvisning benævnes de Fader, Søn og Hellig Aand, og disse tre ere uadskillelige: Faderen kan ikke være uden Sønnen, Sønnen ikke uden Faderen og Aanden ikke uden dem begge. Imellem dem finder der inderlig Samværen og Samvirken Sted, en gjensidig Gjennemtrængthed (*immeatio*, *περιχώρησις*, jvfr. Joh. 17,21), der bliver Udtryk for det høieste personlige Aandens Samliv, hvilket vi overhovedet kunne tænke os.

Ved Siden af denne fulde Enhed findes dog ogsaa visse Forskelligheder i de tre Hypostasers indre Forhold, der kendemærker dem saavel i deres Virken indefter som i deres Virken udefter. Idet vi give den første, altsaa det

---

*) Non tres dii, sed unus est deus, non tres domini, sed unus est dominus. (Symb. Athan.).

**) Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, æqualis gloria et coæterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. (Symbol. Athan.).

indre guddommelige Samliv, som det er i al Evighed, Navn af immanent Trinitet, hvormed vi betegne den guddommelige Iboen af de tre Hypostaser i hinanden, og kalde den anden, den guddommelige Samvirken i Tiden overfor Verden, økonomisk Trinitet, hvormed vi betegne den guddommelige Husholdning eller Verdensstyrelse — saa kunne vi, støttende os til Skriftens Vidnesbyrd, indenfor begge opstille følgende særlige Kendemærker overfor de enkelte Personer:

Immanent Trinitet.

(Τρόπος ὑπάρξεως).

I denne betragtes Guds iboende, immanente Væren og dens Bevægelser. Som indre Kendemærker, der ere Udtryk for de indre Handlinger i Guddommen, uafhængige af Tid og Rum *(opera ad intra)*, opstilles her:

1) Faderen føder Sønnen (Ps. 2,7, Acta 13,33, Hebr. 1,5 — Sønnen kaldes derfor den enbaarne d. e. efter sit Væsen enestaaende, ὁ μονογενής, eller ὁ πρωτότοκος, den førstefødte). Denne Fødsel er en Evighedsact af ren aandelig Art; Sønnen er derfor hverken skabt eller frembragt i Tiden, men er til fra Evighed og i Evighed.*)

2) Faderen og Sønnen udsende Aanden (Joh. 14,26, 15,26, 16,14).

3) Aanden udgaar fra Faderen og Sønnen (Joh. 15,26). Disse forskellige Handlinger kunne vel i Begrebet adskilles, saaledes at den første tænkes før den anden og begge før den tredie, men ikke i Virkeligheden, thi de ere alle Evighedsacter, i hvilke der ikke kan tales om noget før, nu eller efter, thi de ere alle lige evige.**) Heller ikke er

---

*) Symb. Nicænum: (credo in) filium Dei unigenitum, ex patre natum ante omnia sæcula, Deum de Deo, lumen de lumine, genitum non factum, consubstantialem Patri.

**) Symb. Athan.: In hac Trinitati nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus.

Sønnens Fødsel eller Aandens Udgang at betragte som en Overgang fra Ikke-Væren til Væren, men en evig Væsensmeddelelse *(communicatio essentiæ æterna)*. Endvidere maa Sønnens Fødsel og Aandens Udgang ikke betragtes som blot passive, thi de ere ligesaa fuldt active, derfor er deres Person ikke blot Object, men ligesaa meget handlende Subject.

Den ved de nævnte Handlinger fremkaldte Ulighed angaar derfor ikke Guds Væsen, men kun den forskellige Orden mellem Personerne, hvilken vi betegne som første, anden og tredie Person i Henhold til Matth. 28,19. Faderen er den førstnævnte, fordi han er den begyndelsesløse Begyndelse *(ἀρχὴ ἄναρχος)*, medens Sønnen og Aanden have deres Princip i ham. Forsaavidt er Faderen den overordnede, dog udtrykkes hermed ingen Subordination, thi de ere alle tre lige evige, kun at Faderen har den logiske Prioritet. Denne Betegnelse bør derfor ikke ombyttes, hvad der kun vil fremkalde Forvirring i vor Opfattelse.

De senere Dogmatikere have ikke ladet sig nøie med de i de økumeniske Symboler paa Grundlag af den hellige Skrift opstillede Bestemmelser, men udføre dem videre i et logisk Schema med en Række Distinctioner og Subdivisioner. Disse frembyde dog udelukkende formal logisk, men ingensomhelst real dogmatisk Interesse, fordi de opstille Ord og Navne, med hvilke vi ikke kunne forbinde nogensomhelst Tanke. Saadanne Benævnelser som *filiatio* og *spiratio* ere blotte Ord, med hvilke vi ikke kunne forbinde noget Begreb, og som derfor heller ikke give Bidrag til en nærmere Bestemmelse af det mysteriøse Dogme. De ovennævnte trinitariske Former for den immanente Trinitet, der støtte sig til Skriftens Udtalelser, ere kun dogmatisk formede Udtryk for disse, den bærende Grundtanke for det indre evige og uendelige Kærlighedsliv i Gud, som bestaar uafhængigt af Verden fra Evighed og i al Evighed.

I Modsætning hertil udfolder Guds Kærlighed til den skabte Verden sig som

Økonomisk Trinitet.
(Τρόπος ἀποκαλύψεως).

I denne udfolder Guds skabende og frelsende Virksomhed sig i Aabenbarings-Økonomien — heraf Navnet. Her gjør den frie Subordination af den anden Person under den første sig gjældende indtil den yderste Spænding, men Væsenets Enhed bevares dog. For hver af de tre Hypostaser opstilles her ydre Kendemærker (notæ externæ), der bestaa i de udadvendte Handlinger overfor Verden *(opera ad extra)*, hvilke udfolde sig i den fremskridende Aabenbarings- og Frelseshistorie. Disse Handlinger ordnes da saaledes, at

1) Skabelse, Opholdelse og Forsynsstyrelse tillægges Faderen,
2) Forsoning og Forløsning tillægges Sønnen,
3) Helliggiørelse, den indre Frelsestilegnelse og Fuldkommengjørelse tillægges Aanden.

Dog tilskrives hver af disse Handlinger kun fortrinsvis hver af Personerne, idet disse iøvrigt alle tre ere samvirkende og have Del i de paagjældende Handlinger: saaledes er Sønnen medvirkende ved Verdens Skabelse (Joh. 1,$_{3}$, Kol. 1,$_{16}$) og deltager i dens Opholdelse (Hebr. 1,$_{3}$) — Faderen benævnes Frelser (1 Tim. 2,$_{3}$, 4,$_{10}$, Tit. 1,$_{3}$, 3,$_{4}$) og han helliggjør Menneskene (Joh. 17,$_{17}$) — Aanden er endelig medvirkende ved Skabelsen (Gen. 1,$_{2}$, Ps. 104,$_{30}$) og ved de Dødes Opstandelse (Rom. 1,$_{4}$, 8,$_{11}$).

Joh. 1,$_{3}$: Alle Ting ere blevne ved Ordet (Logos), og uden det er ikke een Ting bleven til af det, som er.

Kol. 1,$_{16}$: Ved ham (Sønnen) ere alle Ting skabte, de i Himlen og paa Jorden, de synlige og de usynlige.

Disse Guds Kærlighedshandlinger overfor Verden (opera ad extra) tage deres Udspring fra Guds evige indre Kærlighedsliv (opera ad intra) og pege tilbage paa dette. Som Faderen føder Sønnen fra Evighed, saaledes skaber han Verden i Tiden; som Faderen og Sønnen forene sig i Aanden, saaledes er det Sønnen, som gjennem Forsoning og Forløsning, og Aanden, som gjennem Oplysning og Helliggjørelse fører den fra Gud affaldne Menneskehed tilbage til Faderen og Sønnen i Aandens Enhed, saaledes at Alle blive Et, som Faderen og Sønnen og Aanden ere Et i Kærlighedens Enhed (Joh. 17,21–23).

De kirkelige trinitariske Bestemmelser have i nyere Tid været Gjenstand for stærke Angreb. Man erklærer, at de ere tomme Ord, som ikke give den ringeste Aandsføde end sige Opbyggelse, og at de derfor helst maa bortfalde som en forældet Lære, der for os ikke længer har Betydning. Dette er nu for saa vidt rigtigt, som de ere mere negativt afvisende end positivt opbyggende. Men Kirken har selv altid erkendt, at disse Formler kun ere et abstract Skyggerids, som er meget langt fra at give et adækvat og fyldigt Udtryk for Treenighedslæren. Deres nærmeste Formaal er at afværge Vildfarelser, som kunne blive faretruende for hele den christelige Trosopfattelse og berøve den dens Eiendommelighed. De have forsaavidt en hypothetisk Nødvendighed: hvis saadanne Vildfarelser fremkomme, da skulle de afvises. De trinitariske Bestemmelsers Formaal er derfor ikke at berige og udfylde vor Erkendelse, men at afgrænse og nærmere bestemme den*). De kunne sammenlignes med Sømærkerne, som opstilles i snævre og grundede Farvande, og om hvilke det ligeledes kan siges, at de ikke bringe Skibene et eneste Slag fremad,

---

*) Jvfr. Augustin: Dictum est »tres personæ«, non ut illud diceretur, sed ne taceretur. (De trinitate VI,10).

det er dog heller ikke derfor, de ere opreiste, men for at vise, hvad Vei Seiladsen skal gaa for at undgaa skjulte Grunde og blinde Skær. Om hine Bestemmelser end ved første Øiekast se fremmede ud og synes ingen Grund at have i Skriftens Lære, da vil en grundigere Prøvelse vise, at de hvile paa de samme bærende Grundtanker som Skriftens Udtalelser, men kun ere en skarpere dogmatisk Udformning af dem, som er bleven nødvendig for Kirken for at sikre den mod en Usikkerhed og Famlen, der tilsidst vilde føre til dens Opløsning. Man kan beklage den Lidenskabelighed og Voldsomhed, hvormed de trinitariske Lærekampe bleve førte i Kirkens tredie og fjerde Aarhundred, men man bør derfor ikke tabe Blikket for, at disse Kampe endte med et Resultat, der var af den største Betydning, fordi det i klare Begrebsbestemmelser udformede det christelige Hoveddogme, Troen paa den treenige Gud. Heller ikke er Meningen den, at den enkelte Christne skal kende og fastholde disse formale dogmatiske Bestemmelser, men hvo som kender dem og forkaster dem, han forkaster eller i hvert Fald forvansker Treenighedslæren. Dette er Meningen af de haardt angrebne Begyndelsesord i Symbolum Athanasianum: *Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus et, ut teneat catholicam fidem*. Naar man vil forstaa disse Ord ikke efter en juridisk Bogstavfortolkning, men efter en theologisk Aandsopfattelse, vil man indsee, at Meningen heraf er: »Hvo som vil fastholde den rette katholske (almenkirkelige) Tro, bør vide, at denne Tro er etc.«. Overhovedet maa det erindres, at dette Symbols antithetiske rhytmiske Form giver det et stærkt lyrisk Sving, og at det i lange Tider blev sunget ved Messen i Romerkirken. Det er en begeistret Hymne til Ære for Treenigheden, udarbeidet i stræng dogmatisk Form. Luther udgav det i Aaret 1538 sammen med den ambrosianske Lovsang og priste det oftere i meget stærke Ord, om han

end havde nogen Betænkelighed ved de mange ubibelske Ord, men han indrømmer dog, at disse kunde være nødvendige for at afværge farlige Vranglærdomme, og han tager intet Anstød af Begyndelses- og Slutningsordene.

Medens Reformatorerne og den efterfølgende Orthodoxi fastholdt den gamle Kirkes Opfattelse af Treenigheden i den Skikkelse, hvori den er udtalt i de økumeniske Symboler, saa vil den nyere subjectivistiske Theologi (Schleiermacher — H. N. Clausen — Ritschl) kun yde den en delvis Tilslutning. Den vil nemlig kun fastholde den økonomiske Trinitetslære, hvori den finder de guddommelige Aabenbaringsformer udtalt, men forkaster den immanente Trinitetslære, i hvilken den ser en Metaphysik, som ligger udenfor Theologien. Det er imidlertid klart, at den økonomiske Trinitetslære har sin nødvendige Forudsætning i den immanente, og at den uden denne opløser sig i tomme Ord, ligesom ogsaa den sidstnævnte, som ovenfor paavist, er vel grundet i den hellige Skrift. Overhovedet bliver denne moderne Opfattelse af Trinitetslæren staaende paa Halvveien, og conseqvent gjennemtænkt vil den føre over i Unitarismen og Socianismen, om den end ikke retter saa voldsomme Angreb mod Kirkelæren som den sidste. Unitarismen kommer ved sin udprægede sædelig-religiøse Verdensopfattelse Christendommen nær, men maa dog ved sin stærke Benægtelse af de christelige Hoveddogmer i Trinitetslæren og Christologien siges at staa udenfor den christne Menigheds Tro og Bekendelse.

---

§ 9.

Forsøg paa en speculativ Behandling.

Hvor stor Betydning de kirkelige trinitariske Bestemmelser end have ved at begrænse Dogmet og afværge Vild-

farelser, saa kunne de dog ikke fyldestgjøre en dybere Erkendelsestrang, der, om den end ikke kræver en fuld Forstaaelse af Mysteriet, hvad der strider mod dettes Natur, dog ønsker at komme det nærmere ved en Forklaring, som kan gjøre det mere anskueligt. Saadanne Forsøg ere da ogsaa blevne gjorte til alle Tider; de ere af forskellig Art og forskelligt Værd. Først kan her nævnes Analogier, hvilke man har søgt indenfor Naturlivet i en Trehed, som dog samtidig er en Enhed. Man har henvist til Træet, som bestaar af Rod, Stamme og den løvrige Krone — Vandløbet, der bestaar af Kilden, Bækken, Floden — eller til Lyset, som paa een Gang er Ild, Glands og Varme. Disse Forsøg ere dog af en barnlig naiv Natur paa samme Maade, som naar man mener at kunne paavise Korset overalt i Naturen, i Fuglen med udbredte Vinger, Træet med udløbende Grene o. lign., og gaa uden om Hovedvanskeligheden, nemlig at paavise tre hinanden fuldkommen lige Særexistentser, der tilsammen danne en uadskillelig Enhed. Det Samme gjælder om Lighederne med det menneskelige Sjæleliv (Augustin: Hukommelse, Forstand, Villie) eller Aandsliv (Magt = Faderen — Verden = Sønnen — Kærlighed = Aanden), thi ogsaa her glide de Punkter bort, hvorpaa det væsentlig kommer an.

Større Betydning have de forskellige speculative Forsøg, som baade i ældre og nyere Tid ere gjorte ved en Fordybelse i det personlige Aandsliv og ved heri at finde tilsvarende Paralleler til den guddommelige Treenighed. Man gaar her ud fra Selvtænkningen og Selvbevidstheden (Augustin — senere Melanchton): Gud tænker sig selv, er sig sin hele uendelige Livsfylde bevidst og udtaler den i Ordet (ὁ λόγος, Joh. 1,1 flg.) paa samme Maade, som Mennesket selvobjectiverer sig selv tilligemed hele Bevidstheds-Indholdet. Men medens Mennesket kun formaar at anskue sig i et blot Tankebilled, i et formelt Begreb, saa bliver

det i Gud til en real Virkelighed, der har samme uendelige Livsfylde som Gud selv. Paa denne Vis bliver Guds Selvobjectivering til real Virkelighed i Logos eller Sønnen. Faderen skuer sig selv i Sønnen, der er ham fuldkommen lig, men for at denne Lighed skal være fuldkommen, kan den ikke blot som hos Mennesket være tænkt, men maa have samme reale Existents som Faderen selv har. En lignende Selvobjectivering af Faderen og Sønnen finder Sted i Aanden, og saaledes ere vi her ad Tankens Vei naaede frem til de tre Personer i Gud, som ere hinanden fuldkommen lige og dog uadskillelige i Guddomsvæsenets Enhed. Men heller ikke her er man kommen ud over Hovedvanskeligheden, at paavise Nødvendigheden af, at Guds Selvobjectivering ikke som i Mennesket bliver et blot Tankebilled, men naaer frem til en selvstændig Virkelighed, og endnu mindre forstaas det, hvorledes den tredie Særexistents eller Hypostase bliver til. Heller ikke er dette lykkedes den nyere philosophiske Speculation, der med Forkærlighed har behandlet Trinitetsdogmet og villet vise, at dette er den bærende Grundtanke ikke blot i al Tænken, men overhovedet i hele Tilværelsen, saaledes Schelling med sin Potentslære efter Jakob Böhmes Anvisning, og endelig Hegel, der i Trinitetsdogmet finder Principet for Ideens logiske Proces. Men netop den Sidste viser klart, hvor langt man ad denne Vei kommer bort fra det bibelsk-kirkelige Dogme, thi medens dette fastholder tre reale Existentser i Guddomsvæsenets Enhed, opløser Hegel Dogmet i en logisk Tankeproces, som foregaar i al tænkende Begriben, men hvor Virkelighedens Realitetsbestemmelse er bortfalden. Denne manglende Realitetsbestemmelse finde vi ganske vist i den theosophiske Speculation hos Jakob Böhme i de tre Principer (det strænge og haarde Ildprincip, det bløde og milde Lysprincip, endelig det forklarede Legemlighedens Princip), i Schellings Potentser, der i en fremskri-

dende Proces gjennem de hedenske Religioners Gudesystemer naaer frem til fuld Virkelighed i den christelige Treenigheds Hypostaser, endelig i Frants Baaders Ternarer (den immanente Ternar: Natur, Visdom, Væsenhed, og den emanente Ternar: Fader, Søn og Hellig Aand). Navnlig har Schelling med stor Kraft paavist, at vi i de hedenske Mythologier ingenlunde maa see rent menneskelige Digtninge og Philosophemer, men at der her møder os objective Realiteter, der med tvingende Magt hersker over Bevidsthederne. Men hvor meget aandfuldt og interessant vi end kunne finde i disse theosophiske Speculationer, saa kendes det dog snart, at det er en ganske anden Aand, som møder os her end i den bibelske og kirkelige Lære om Treenigheden. Som denne af Hegel er bleven omsat til en abstract logisk Tankeproces, er den hos de nævnte Theosopher bleven omsat til en aandelig Naturproces, der udmales med en storartet digterisk Phantasi, som gjennem en Sammenblanding af Natur og Aand bevæger sig paa et pantheistisk Gudsbegrebs Omraade.*)

Skal det paa nogen Maade lykkes os at skue blot lidet ind i Treenighedens hellige Mysterium, saa kan dette hverken ske gjennem logiske eller physiske Betragtninger, men kun gjennem Beskuelse af Personlighedens ethiske Væsen, der atter fører os ind til en dybere Forstaaelse af Guds Væsen. Dette have vi ovenfor bestemt som absolut personligt, d. e. selvbevidst og selvvillende Aand, i fuldkommen Kærlighed. Hermed er den Vei vist os, ad hvilken Tanken maa bevæge sig frem.

Som fri selvbevidst anskuer Personligheden sig selv og sit eget Bevidstheds-Indhold. Medens Mennesket kun delvis naaer en saadan Erkendelse og i mange Maader er en Gaade for sig selv, kan dette ikke være Tilfældet med

---

*) Jvfr. Forf.'s Jakob Böhmes Theosophi. 1879. S. 116 flg.

Gud som den fuldkomne Personlighed: hos ham er intet Uklart eller Gaadefuldt i hans eget Indre, men i Kraft af sin Alvidenhed gjennemskuer han sit eget Væsens Dybder (1 Kor. 2,10: Guds Aand ransager Alt, ogsaa Guds Dybder). Hans eget guddommelige Jeg objectiverer sig for ham i et idealt Speilbilled, der er i fuldkommen Lighed med ham selv, kun at det er tænkt, men ikke har real Existents. Men Gud er ikke blot vidende, han er ogsaa villende Aand, og hans Villies Indhold er Kærlighed. Denne maa vi atter bestemme som Personlighedens fuldkomne Selvhengivelse, hvormed den ganske oplader sig for en Anden. Men for at dette kan ske, maa der være en anden Existents til, for hvem den kan oplade sig og meddele hele sit Væsens rige Fylde. Dette kan ikke blive Verden; thi den kan som skabt og udfoldende sig i Tidens og Rummets Former aldrig blive Guds Lige; ogsaa vilde den i saa Fald blive nødvendig for Gud som udfyldende hans Existents, hvilket vilde stride mod den guddommelige Absoluthed og føre over mod Pantheismen. Heller ikke kan det være en anden Gud, thi ogsaa dette vilde stride mod Guds absolute Væren, som overhovedet to absolute guddommelige Existentser staaende overfor hinanden ikke kunne tænkes, fordi de gjensidig ville begrænse og delvis ophæve hinanden. Altsaa maa Gud for at finde et Object, der er ham fuldkommen lig og fuldkommen værdig og til Gjengæld kan elske ham med en ligesaa guddommelig Kærlighedsfylde, ikke skabe, men føde en Gud af sig selv: *Deus de deo, lumen de lumine.* Dette er Sønnen, født fra Evighed af, derfor den førstefødte og den enbaarne. I Sønnen afspeiler Faderens Herlighed sig (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης*, Hebr. 1,3) og han er Faderens udtrykte Billed (*χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*).) Men Sønnen er ikke blot Guds ideale Selvbevidsthed, thi som saadan vilde han alene have en tænkt, ingen real Virkelighed. Denne sidste modtager han af Guds Villie: Gud vil sig selv som

Gjenstand for sin egen Kærlighed, dog ikke som et tænkt Billed, der kun kan elskes, men ikke elske, men som en real personlig Existents, der kan elske Gud, som han selv er elsket af Gud. Mellem disse tvende, Faderen og Sønnen, finder en gensidig Beskuen og Samvirken Sted samt en heraf følgende uendelig Glæde og Salighed. De have Alt fælles i guddommelig Kærlighed ved en indbyrdes *περιχώρησις*, *immeatio*, d. e. indre Gjennemtrængthed og Iboen af hinanden.

Men i al Kærlighed er der et Tredie, som sammenknytter, et fælles Liv, en fælles Aand, hvor de mødes og forstaa hinanden, Paa phantastisk Vis anskues dette som en Genius eller Guddom, der forener de tvende Elskende. Paa mere real Maade møder det os i Venskabet, i Ægteskabet, overhovedet i al gjensidig personlig Tilslutning som en fælles Virken, fælles Interesser, der ved Siden af det rent personlige Velbehag bliver det sammenknyttende Baand. Paa lignende Maade maa der i de to ovennævnte Hypostaser være et Tredie, som sammenknytter dem i Kærlighedens fulde Enhed. Dette kan ikke være Verden, thi i saa Fald vilde denne blive indoptaget i Gud og paa pantheistisk Vis være et nødvendigt Moment i den guddommelige Væren. Dette Tredie maa da være Indbegrebet af hele den guddommelige Livsfylde og Herlighed, hvor de to Hypostaser mødes og samvirke. Men atter her bliver det ikke en tænkt Idealitet, et Mulighedernes Rige, som anskues, men ved den evige Guddomsvillie bliver det et tænkende og villende Væsen i Lighed med Faderen og Sønnen, en Hypostase, hvilken benævnes Aanden med Tilnavnet Hellig, fordi den er Et med Guds eget Væsen og derved adskiller sig fra Alt, hvad der i Verden kaldes Aand.

Forholdet mellem disse Tre bliver ikke en Efterfølgen i Tiden, men en evig Samtidighed: Faderen er ikke til før Sønnen, har ikke havt Existents før Sønnen, og Sønnen

ikke før Aanden, men Faderen føder Sønnen fra Evighed og i Evighed, og paa samme Vis udgaar Aanden i Evighed fra Faderen og Sønnen. Saaledes brænder den guddommelige Kærlighed i Gud selv som en tredobbelt Lue, hvori dens fulde guddommelige Herlighed aabenbarer sig. Alle tre Personer virke i Fællesskab, deres for hinanden er tillige *i* hinanden. Denne indre Kærlighed i Gud selv bliver da et Forbilled for al Kærlighed i Verden, som atter er en Afspeiling af den og tager sit Udspring fra den (jvfr. Eph. 3,14–15) *). Saaledes bæres den ganske Tilværelse af Kærligheden, men i denne er tilsidst altid noget, som unddrager sig vor Tænkning og for os bliver et Mysterium. Treenigheden bliver da i sin evige for sig klare og gjennemskuede Væren for os et Mysterium.

Hvor dybsindig og tiltalende denne Udvikling end er, tør det dog ikke nægtes, at det svage Punkt i den bliver den tredie Person, thi den indre Nødvendighed af denne kan ikke gjøres indlysende med tilstrækkelig Klarhed. Men det maa ogsaa fastholdes, at vi ikke grunde Treenighedslæren paa philosophiske og theologiske Speculationer, men paa Christi og Apostlenes Lære, som den er os overleveret i den hellige Skrift. Det var ikke paa Philosophemer, at den gamle Kirke byggede Trinitetsdogmet i Modsætning til Arianernes og Sabellianernes misvisende Lære, men det var paa omhyggelig og skarpsindig Exegese. Naar en speculativ Theologi mener at kunne hævde dette Dogmes Sandhed alene i Kraft af sin egen Tænkning**), da er dette et Overgreb, som maa afvises. I Virkeligheden støtter man

*) Eph. 3,14–15: Jeg bøier mine Knæ for Faderen, efter hvem al Faderlighed (πατριά, egl. Slægt — det græske Ordspil er uoversætteligt) i Himlen og paa Jorden har Navn.

**) Saaledes Martensen: »Om den christelige Dogmatik ikke havde udviklet Treenighedslæren, maatte Ethiken postulere den.« (Ethik I, S. 98).

ikke den kirkelige Lære hermed, men svækker den, idet man søger at støtte den paa Lignelser og Billeder eller paa Beviser, som kun have halv Sandhed. Paa den anden Side vil det ogsaa være vildledende, om man vil opstille dette Dogme som for os aldeles ubegribeligt, thi i saa Fald falder det sammen med det Meningsløse og det Urimelige og bliver Gjenstand ikke for en levende Tro i dyb og inderlig Tilslutning, men for en død Erkenden, der forholder sig passivt ligegyldig overfor det. Vi blive derfor staaende overfor Trosmysteriet, der vel ikke oplader sig for os i Erkendelsens fulde Klarhed, men dog kan blive Gjenstand for en anelsesfuld Forstaaen, der i dyb Ærefrygt bøier sig for denne Troens inderste Helligdom (jvfr. Rom. 11,33–36).

Trinitetsdogmets Betydning for Dogmatiken viser sig negativt deri, at det afviser en abstract Monotheisme (nyere Jødedom og Islam), der holder Gud i saadan Afstand fra Verden og Livets Fylde, at Tanken om ham opløser sig i Tomhed, og dennes Modsætning, Pantheismen, der sammenblander Gud og Verden og derved drager Gud ned i Endeligheden og dens Omskiftelser. Paa positiv Maade viser det sin Betydning for Dogmatiken derved, at det danner Forudsætningen for Christologien og dennes inderste Kærne, Forsoning og Frelse. I samme Grad, som Treenighedslæren svækkes eller endog heelt opgives (Unitarismen), vil Dogmatiken miste sit eiendommelig christelige Præg og udvandes til en flad Rationalisme.

Den overveiende Betydning, som Kirken tillægger denne Lære, viser sig ved den fremragende Plads, den har faaet i Gudstjenesten. Denne skal indledes med en Indgangspsalme, der er en Lovprisning af den treenige Gud, og afsluttes med en af Kirken foreskreven Bøn, der atter er en Bekendelse af og Taksigelse til den guddommelige Treenighed i dens Majestæt. Dette er ganske vist blevet ændret af den nyere Opvækkelse, som paa høist ensidig Maade drager

den anden Person frem og vil omdanne Christendommen til en Jesusdyrkelse paa samme Maade, som Rationalismen ensidig drog den første Person frem og vilde omdanne Christendommen til en Abrahamstro. Begge Dele ere i Strid med Jesu Udtalelser, idet han ligesaa vel som han kræver samme Ære for sig som for Faderen (Joh. 5,23), saaledes ogsaa advarer imod at tro paa ham uden at tro paa Faderen (Joh. 12,44) og derigjennem ville ære ham uden at ære Faderen. Begge disse Vildfarelser, hvoraf den ene peger mod Jødedommen, den anden mod Hedenskabet (man tænke f. Ex. paa den indiske Krischnadyrkelse), afviser Kirken ved at fastholde den paa bibelsk Grund udformede Treenighedslære, i hvilken alle tre Hypostaser ere hinanden lige i guddommelig Magtfylde og Majestæt og derfor skulle blive Gjenstand for den samme Tro og Tilbedelse.

Vanskeligheden ved at fatte denne Lære ligger tilsidst i vor Uformuenhed til ikke blot at tænke, hvad vi vel formaa, men at forestille os rene Aandsexistentser. Vi kunne overhovedet ikke forestille os noget uden i Tidens og Rummets Former, og disse skulle netop fjernes her (jvfr. ovenfor S. 64). Blandt de tre Hypostaser have vi lettest ved at tænke Faderen, fordi han objectiverer sig for os i den Verden, som han skaber (jvfr. Rom. 1,20), og Sønnen, fordi han objectiverer sig for os i Jesus Christus (Joh. 1,14), men derimod have vi størst Vanskelighed ved at forestille os den Hellig Aand, fordi den ikke objectiverer sig for os i nogen synlig eller sandselig Skikkelse, men giver sig Vidnesbyrd i vor egen Aand og bliver Eet med denne (Rom. 8,16), saa at vi ikke formaa at stille os den

---

Joh. 5,23: Alle skulle ære Sønnen, ligesom de ære Faderen. Den, som ikke ærer Sønnen, ærer ikke Faderen, som udsendte ham.

Joh. 12,44: Jesus sagde: den som tror paa mig, tror ikke paa mig, men paa ham, som sendte mig.

for Øie, men her maa støtte vor egen Erfaring til Christi og hans Apostles Udtalelser.

Efter den Betydning, som denne Lære har for vor christelige Tro, vil den ogsaa blive grundlæggende for Dogmatiken, saaledes at den efter Udviklingen af det christelige Gudsbegreb tages til Inddeling for det videre Lærestof, som skal behandles. Dette vil herefter falde i tre store Hovedgrupper, hvortil Eschatologien slutter sig med sit Fjernsyn imod Evigheden. Imidlertid er det her ikke nok at blive staaende ved Læren om Faderen, Sønnen og den Hellig Aand (saaledes Martensen, H. N. Clausen o. A.), thi hvad der kan siges om disses Væsen, er jo allerede givet i Udviklingen af Gudsbegrebet. Men hvad der her bliver Gjenstand for dogmatisk Lære-Udvikling, er ikke deres Væren, men deres Virken, som lægger sig for Dagen i deres Gerninger. Det er det Eiendommelige for den christelige Aabenbaringstro, at den ikke blot viser os Gud i hvilende Majestæt og Herlighed, men kundgjør os ham som en virkende og handlende Gud. Melanchtons Ord: *Christum cognoscere hoc est beneficia ejus cognoscere* — lade sig ligesaa fuldt anvende paa de to andre Hypostaser. Denne trinitariske Virksomhed viser sig for os som skabende, frelsende og livsmeddelende, og knyttes fortrinsvis til hver af de tre Hypostaser, hvorefter vi faa en Fremstilling af Faderens Gerninger, Sønnens Gerninger og den Hellig Aands Gerninger, saaledes at Skabelse og Forsynsstyrelse falde i den første Gruppe, Frelse og Forløsning i den anden, Oplysning og Helliggjørelse i den tredie. Hertil føies saa Eschatologien som Slutningsafsnit, der fører os fra den nærværende Verdensorden over i den tilkommende, som unddrager sig al vor tænkende og begribende Erkenden, men fastholdes af vor christelige Tro og Haab paa Grundlag af Guds Aabenbaring.

FADERENS GERNINGER

DEN guddommelige Treenighed bliver ikke hvilende i sig selv for at nyde sin egen absolute Livsfylde, men den oplader sig og frembringer en Tilværelse uden for sig forat gjøre den delagtig i sin Livsfylde, sin Glæde og Salighed. Denne Tilværelse kalde vi Verden og indfatte under dette Navn alt Existerende, som ikke er Gud. Verden fremgaar ikke af nogen indre Mangel i Gud, som om han følte Tomhed i sig selv og Længsel efter Noget, der kunde udfylde denne Tomhed — ei heller af en overstrømmende Overflod i Guddommen, som om denne ikke længer kunde magte sig selv (Emanationslæren), thi i begge Tilfælde vilde Gud være afhængig af Verden, hvad der er stridende mod hans absolute Væren. Verden kaldes til Live af Guds fri Villie, af hans alvise og almægtige Kærlighed. Efterat Gud har skabt Verden, overlader han den derfor heller ikke til sig selv som et lunefuldt Spil af Kræfternes fri Rørelser, men han giver den vedvarende Liv og Bestaaen, d. v. s. han opholder den, og han leder og styrer den henimod det af ham satte Fremtidsmaal.

Uagtet efter Skriftens Vidnesbyrd alle tre Hypostaser i Guddommen ere medvirkende og medbestemmende ved Verdens Skabelse, Opholdelse og Styrelse, tillægges dog hele denne Virksomhed og Alt, hvad der forefalder

deri, Gud Fader, og kan derfor samles under Benævnelsen: Faderens Gerninger. Disse blive da at kalde Tilværelsen til Live og bevare den samt føre den frem mod et Fremtidsmaal. Eftersom Verdensudviklingen foregaar i Frihed og heraf følgende delvis Selvstændighed, er derved Muligheden given for et Frafald, og dette er blevet til Virkelighed i Synden, hvis Oprindelse og vidtrækkende Følger her maa drages ind under Betragtningen ligesom fra modsat Side Guds Raadslutning til Menneskenes Frelse. Indenfor denne Ramme vil da Læren om Faderens Gerninger bevæge sig.

Stoffet vil her naturligt falde i to Hovedstykker: Læren om den ganske Verden, dens Tilbliven og fortsatte Bestaaen, Alt betragtet i Forhold til Gud: Kosmologi — og derefter Læren om Mennesket som den ypperste af de Skabninger, der staa indenfor vor Erfaringskreds, og som saadan fortrinsvis bliver Genstand for Guds frelsende Virksomhed — Anthropologi.

KOSMOLOGI.

Til den skabte Verden staar Gud i et dobbelt Forhold: han er den uendeligt Ophøiede, der overskuer og gjennemskuer Alt og styrer Alt efter sin almægtige Villie, hvilket i Skriften billedligt udtrykkes ved, at hans Throne er i Himlen, medens Jorden med alt sit mylrende Liv og den Vælde og Kraft, som det udfolder, kun er hans Fodskammel (Es. $66,_1$ jvfr. 5 Mos. $4,_{39}$) — dette er Guds Transcen-

---

Es. $66,_1$: Saa siger Herren: Himlen er min Throne og Jorden mine Fødders Fodskammel.

5 Mos. $4,_{39}$: Herren er Gud i Himlen oventil og paa Jorden nedentil.

dens. Men han er ogsaa den, som er tilstede i Alt, lever i Alt, virker i Alt, saa at alt Tilværende lever og rører sig i ham (Ap. G. 17,28) — dette er Guds Immanens. Medens Deismen ensidigt fastholder den første Betragtning og Pantheismen ligesaa ensidigt den anden, saa fastholder den christelige Theisme begge Opfattelser (Eph. 4,6: ὁ θεὸς ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν).

Den ganske Verden er ikke et blot Skin (Indernes Maja — Philosophen Fichtes »Nicht Ich«), men har Realitet; heller ikke er den fuldfærdig ved sin første Fremkomst, men anlagt paa en fremskridende Udvikling, i relativ Selvstændighed og Frihed, der i den lavere Naturskabning er ubevidst tilstede, men i Mennesket kommer til fuld Bevidsthed og derfor medfører et personligt Ansvar overfor Gud. Atter her træffe vi Modsætningen til Pantheismen, der ganske fornægter Friheden og i Alt kun vil se en blindt virkende Naturkraft, og Deismen, der i Friheden ser en ubunden Vilkaarlighed, medens den christelige Theisme i den menneskelige Frihed erkender baade Vilkaarligheden og Nødvendigheden som bestemmende Momenter. Det Samme gælder om den dogmatiske Udvikling af Guds Forhold til Verden, medens det overfor begge disse Problemer maa erkendes, at der kun er givet os en delvis Forstaaen af dem, og at vor Tanke tilsidst standser overfor et uløseligt Problem. Men den religiøse Hovedinteresse er her ikke i den theoretiske Viden, men i den praktiske Livsførelse, der vil faa en forskellig Retning, eftersom denne eller hin Opfattelse gjøres gældende.

---

§ 10.

Skabelsen.

At skabe er at frembringe ved sin blotte Villie uden nogetsomhelst udenfor liggende Hjælpemiddel. Ordet kan i sin fulde Betydning kun bruges om Gud, men bruges i overført Betydning om Mennesker (Kunstneren skaber et Kunstværk — Feltherren skaber en Hær o. lign.), nærmest hvor Talen er om en overordentlig genial Virksomhed i Modsætning til den sædvanemæssige Handlen, der bevæger sig indenfor de alment gældende Love og Regler.

At Gud skaber Verden, vil da sige, at han ved sin almægtige Villies blotte Causalitet sætter en Tilværelse i relativ Selvstændighed udenfor sin egen Væren. Formaalet herfor er, at Gud vil gjøre denne af ham skabte Tilværelse, Verden eller Alskabningen, delagtig i sin egen Livsfylde og i den aabenbare sin Herlighed.

I Bibelen er dette Grundlæren om Guds Virken; den fremsættes i den allerførste Linie paa den allerførste Side og gjentages baade i gamle og ny Test. mangfoldige Gange, snart ligefrem, snart i Billeder (Es. 45,12, Ps. 104, Joh. 1,3, Ap. G. 17,24, Rom. 4,17, 11,36, Hebr. 2,10, Kol. 1,16 o. flere). Den christne Kirke har optaget dette i det første Led i Daabsbekendelsen og gjentaget det i de senere Bekendelser.*)

I Verdensskabelsen som i Opholdelsen og Styrelsen ere alle tre Hypostaser virkende; dog saaledes, at Faderen er den først virkende, *primus motor*. Faderen skaber Verden ved *(δια)* Sønnen i *(ἐν)* Aanden. Sønnen er Verdens

---

*) Daabsbekendelsen: Jeg tror paa Gud Fader, Himlens og Jordens almægtige Skaber.

Symbolum Nicænum: credo in unum deum, patrem omnipotentem, factorem coeli et terræ, visibilium omnium et invisibilium.

Conf. Aug. art. I: — — Deus, creator et conservator omnium rerum visibilium et invisibilium.

evige Urbillede og Princip, hvori Gud skuer Verden (Joh. 1,1–2, Kol. 1,16, Hebr. 1,2), Aanden er det levendegjørende og fuldendende Princip (1 Mos. 1,2, Job 33,4, Ps. 33,6). Betragtet som Helhedsvirken henføres Skabelsen til Faderen og kaldes hans Gerning.

Naar det hedder, at Gud skaber Verden af Intet (*ex nihilo* 2 Makk. 7,28 jvfr. Rom. 4,17), da udelukkes hermed Tanken om en evig Materie, af hvilken Gud har formet Verden, som det udtales i den hedenske Lære om Demiurgen, der af en uformet Materie *(ἄμορφος ὕλη)* har dannet Verden. Herimod har man indvendt, at af Intet bliver Intet *(ex nihilo nihil fit)*, og at man istedenfor Intet skal sætte de ideale Muligheder eller en aandelig Materie (Martensen*)), men dette er en Misforstaaelse. Ordet »af Intet« betegner ikke noget Stof, hvoraf Gud danner Verden, men dermed skal kun udsiges, at den guddommelige Villies Almagt er eneste virkende Aarsag til Verdens Skabelse. Videre kunne vi ikke komme; om Verdens Forhold til Guds indre Væsen kan intet Andet udsiges, end at den er et Afbilled af dette. Enhver Tale om, at Gud har skabt Verden af sin overmaterielle Natur vil ingen Forstaaelse give, men føre os ind i Pantheismens og Hedenskabets Sammenblanding af Gud og Verden.

Verden betegnes i det bibelske Sprog som Himmel og Jord (1 Mos. 1,1, Matth. 5,18), saaledes set fra det umid-

---

Kol. 1,16: Alle Ting ere skabte ved ham (Sønnen) og til ham.

Hebr. 1,2: — — ved ham (Sønnen) har Gud og frembragt Verden.

1 Mos. 1,2: Guds Aand svævede over Vandene.

Job 33,4: Guds Aand har gjort mig. og den Almægtiges Aand skal lade mig leve.

* Martensens Dogmatik § 61 — endnu stærkere i Ethiken I S. 92, hvor der tales om en overnaturlig Materie, hvoraf Himmelkloderne og de store Havmasser maa være dannede — ligeledes i hans Skrift om Jakob Bøhme.

delbart sandselige Standpunkt: Mennesket staaende paa Jorden og seende op mod den tilsyneladende faste Himmelhvælving — Alt, der ligger mellem disse, er Verden. I ny Test. bruges Udtrykkene *κόσμος, κτίσις, τὰ πάντα*; det første af disse betyder Smykke, Orden, og betegner christelig forstaaet Verden som det synlige Billed af Guds Herlighed. Verden omfatter alt Tilværende, baade det Synlige og det Usynlige, som har sin Oprindelse fra Gud.*) Den udfolder sig i Rummet og i Tiden, som ere de tvende Anskuelsesformer, gjennem hvilke vi opfatte Verden til Forskel fra Gud, der i sin Allestedsnærværelse og Evighed er ophøiet over al Rums- og Tidsbestemmelse.

Rummet, der udtrykker Tingenes samtidige Væren udenfor hinanden, udfolder sig for os som det Ubegrænsede og Uendelige; vi kunne ikke tænke os en Grænse for det eller Noget værende udenfor Rummet, thi det vilde kun medføre en ny Rumsbestemmelse. Paa samme Maade udtrykker Tiden det efter hinanden følgende, det Successive, og heller ikke her kunne vi tænke os nogen Grænse, thi forud for eller efter enhver saadan kunne vi kun tænke os en ny Tid. Spørgsmaalet, om vi her have at gjøre med rent subjective Anskuelsesformer (Kant) eller objective Realiteter, ligger udenfor Dogmatiken og kan heller ikke siges at have nogen umiddelbar religiøs Interesse. Ikke desmindre har Spørgsmaalet ikke saameget om Rummets som om Tidens Uendelighed stadig sysselsat Theologerne, fordi hermed staar et andet Spørgsmaal i Forbindelse, nemlig om Verdens Evighed.

Ved at fastsætte Paastanden om en evig Verdensskabelse (Origenes, Schleiermacher) staar man Fare for at

---

*) *Symb. Nic.: credo in deum omnipotentem, factorem coeli et terræ, visibilium omnium et invisibilium.*

glide over i Pantheismen eller at gjøre Gud afhængig af Verden, som om han ikke kunde existere uden denne. Den bibelske Opfattelse gaar da ogsaa bestemt imod denne Mening. Det jævnligt forekommende Udtryk »før Verdens Grundlæggelse« (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*, Joh. 17,24, 1 Pet. 1,20, Eph. 1,4) ligesom Ordene »I Begyndelsen« (1 Mos. 1,1) udtrykke bestemt, at der er en Begyndelse af Tiden, og at den altsaa ikke kan have været til fra Evighed. De Indvendinger, som ere reiste herimod ud fra Læren om Guds Uforanderlighed, hans Uvirksomhed før Verdens Skabelse og Nødvendigheden af en Verden som Gjenstand for hans evige Kærlighed, hvile alle paa Misforstaaelser. Guds Uforanderlighed skal ikke opfattes som en stillestaaende, krystalliseret, død Uforanderlighed (se ovenfor S. 62), og de to andre Paastande gjendrives ved Trinitetslæren, der i Forholdet mellem de tre Hypostaser finder Udtryk for Guds evigt handlende og virksomme Kærlighedsliv. Paa Grundlag af Skriftlæren maa det derfor fastholdes, at Verden er skabt ikke i Tiden, men med Tiden, d. e. Tiden blev til sammen med Verden. Dette finder da ogsaa sin Bekræftelse ved, at Tiden som alt Endeligt, der rører sig i den, ogsaa selv maa have en Begyndelse.

Paa den anden Side gaar det heller ikke an at betragte Tid og Evighed som absolute Modsætninger, saaledes at Evigheden gaar forud for Tiden og atter følger efter Tiden, naar denne er ophørt, thi derved vilde Evigheden falde ind under Tidsbestemmelsen og selv blive til Tid. Tiden som saadan udtrykker det før hinanden og efter hinanden Værende, altsaa Successionen af de enkelte Momenter i deres Rækkefølge. Den bliver herved Udtryk for det Stykkevise, Fremskridende og Vordende, for Udviklingen — Evigheden derimod er Udtryk for Helheden, det Fuldendte, det Værende. Men netop som det

Værende bliver Evigheden det, som giver Tiden Fylde og Indhold — uden den vil Tiden blive Tomhed, det rene Intet; Fornemmelsen heraf knytter sig for os til den rene Tidsbestemmelse som saadan og virker trykkende og ængstende paa os. Paa denne Vis strækker Evigheden sig ind i Tiden og faar sit ideale Udtryk i Videnskab og Kunst, i Erindringen, sit reale Udtryk i Kærligheden, fremfor alt i Kærligheden til Gud (*ζωὴ αἰώνιος*, Joh. 17,3 jvfr. 1 Joh. 3,14). For den christelige Betragtning bliver Evigheden ikke blot tilkommende, men nærværende, og dermed aabner sig Muligheden for, at vi ved Døden gaar over i Evigheden, medens Verden, bortset fra Synden og dens dødbringende Følger, bliver i Tidens Udvikling en successiv og stykkevis Fremstilling af den Herlighed, som i simultan Fuldendthed og Evighed er i Gud.

Som Verden har en Begyndelse i Tiden, vil den ogsaa have en Ende i Tiden. Den nuværende Verden, Himmel og Jord med Alt, hvad deri er, skal forgaa. Men dette betyder ikke, at der efter den skal komme en ny Verden under samme Tilværelseskaar og efter den atter en ny, og saaledes en uendelig Række af Verdener, som afløse hinanden (Buddhismen, Stoicismen, den moderne Positivisme), thi her bliver intet Evighedsmaal for Udviklingen, men kun en slet Uendelighed, der i sin inderste Grund er Tomhed. I christelig Forstand medfører Verdens Undergang Indtrædelsen af en hel ny Verdensorden, hvor Livsfylden, der i den nuværende Verden kun fremtræder i det Spredte og Stykkevise under mangehaande Tryk, skal udfolde sig i sin fulde Totalitet og Salighed.

I 1 Mos. Cap. 1 og 2 have vi en udførlig Skildring af, hvorledes Skabelsen er foregaaet. Der foreligger her to indbyrdes noget forskellige Fortællinger. I den ene skildres Skabelsen i opadstigende Række, indtil den afsluttes

med Mennesket — i den anden er Mennesket skabt før Planter og Dyr; fremdeles skabes i den første Beretning Mand og Kvinde paa een Gang, i den anden er Manden skabt først, og Kvinden dannes senere ud af ham. Disse Forskelligheder ere dog temmelig uvæsentlige og kunne forklares af, at hver af Fortællingerne følger sit Formaal: den første Beretning fortæller om Universets og særlig Jordens Skabelse, den andens Hovedinteresse er at fortælle Mandens og Kvindens Skabelse og det deraf følgende indbyrdes Forhold mellem dem. Men begge Fortællinger tilsigte det samme, nemlig at meddele, at den ganske Verden er fremkaldt ved den ene almægtige Guds skabende Villie, fremdeles, at der i Skabningen er en bestemt Ordning, endelig, at efter denne Ordning staar Mennesket øverst og er bestemt til at indtage en førende Herskerstilling blandt Jordens øvrige Skabninger. Ved disse ledende Grundtanker, ved sin simple Klarhed og sit ophøiede Præg danner den bibelske Skabelsesfortælling en slaaende Modsætning til den øvrige Oldtids Fortællinger og Myther om Verdens Tilblivelse. Alle disse ere saa fulde af Uklarhed og Forvirring, Taabeligheder og Barnagtigheder, at de ingen Sammenligning taale med de bibelske Fortællinger. Man har i nyere Tid søgt at forklare disses Oprindelse ved at henvise til de babyloniske Myther, der ere optegnede paa Lertavler, den saakaldte chaldæiske Genesis, saaledes at disse skulde være blevne rensede for deres Polytheisme og bragte i en simplere og klarere Form af Israels Propheter. Dette er grebet ganske ud af Luften og har ingen Støtte i Oldtidsliteraturen, thi der lader sig ikke paavise noget Tilfælde af en saadan Renselsesproces, hvorved de polytheistiske Myther ere blevne omdannede til en ren og klar Monotheisme. De enkelte Lighedspunkter, der findes med Hensyn til Skabelsens Ordning, Udtryk som Afgrunden, Øde og Tomhed, Mørket,

Vandene, hvilke ogsaa findes i de hedenske Mythedannelser, kunne snarere lede Tanken hen paa en fælles Kilde, og denne maa da muligvis søges i Menneskeslægtens ældste hellige Traditioner, der af Babylonerne ere blevne forvanskede ved en grov Polytheisme, indenfor Israel derimod bevarede i den oprindelige Renhed. Hvorledes disse Slægtens ældste hellige Traditioner oprindelig ere fremkomne, ved en umiddelbar Aabenbaring gjennem en Theophani overfor de første Forældre eller ved en indre Vision eller ved en af Guds Aand ledet dybere Eftertænken, derom kunne vi Intet sige med Bestemthed, men kun opstille Formodninger af overveiende subjectiv Art. Heller ikke lader der sig udtale nogetsomhelst Bestemt om, paa hvilken Tid eller af hvem disse Fortællinger ere blevne nedskrevne, thi enten man vil henføre dem til Moses' eller Samuels eller Salomos eller Propheternes Tid, staa de ved deres rene Monotheisme i lige uforklarlig Modsætning til den samtidige hedenske Kulturverdens Opfattelse af de samme Problemer. Derfor lader det sig heller ikke retfærdiggjøre, hvad oftere er sket, at kalde den bibelske Fortælling en Mythe eller et Philosophem, thi den bærer et helt andet Præg end Oldtidens Mythedigtning og Philosophemer over Verdens Oprindelse.

Om det Forhold, hvori det bibelske Skabelsessystem staar til Nutidens videnskabelige Erkenden, gjør en dobbelt Opfattelse sig gældende, idet der fra den ene Side søges eftervist en fuldkommen Overensstemmelse mellem Geologiens Lære om Jordens Udviklingsperioder og den bibelske Fortælling, medens der fra den anden Side paastaas, at den bibelske Fortælling er i skrigende Modsætning til vor Tids Verdensopfattelse. Ingen af disse Opfattelser er holdbar. Mod den første maa indvendes, at den kun ved en skruet Fortolkning kan faa Geologiens videnskabelige Resultater passet ind i Biblens simple Fortælling,

mod den anden, at den ganske overser de Grænser, der ere satte for den menneskelige Viden, og at særlig Livets første Oprindelse og dermed Verdens Tilblivelse er og altid vil være en uløselig Gaade for al menneskelig Tænken og Videnskab. Det gælder her at fæste Blikket paa, hvad Biblen giver, og hvad Naturvidenskaben tilstræber. Den første giver os Grundtrækkene af en religiøs-sædelig Verdensopfattelse i størst mulige Simpelhed og Klarhed, den sidste undersøger omhyggeligt de foreliggende Kendsgerninger og søger deraf at udlede de følgerigtige Slutninger saa langt, som den menneskelige Tanke evner at række. Hver arbeider paa sit Omraade, de udelukke derfor ikke hinanden, men kunne heller ikke komme i fuld Overensstemmelse med hinanden. Biblen giver os den væsentlige d. e. den ideale religiøse Sandhed, men har ingen Interesse af de rent empiriske Sandheder som Udviklingsperioder, Levninger af Forverdenens Planter og Dyr o. lign. Med disse arbeider derimod Naturvidenskaben og søger at indordne dem i en omfattende videnskabelig Sammenhæng. Biblen skildrer os Verdens første absolute Tilblivelse ved en umiddelbar guddommelig Skaberact *(creatio prima)*, Naturvidenskaben vil udfinde Udviklingen af de ved Skabelsen satte Naturkræfter i deres relativt selvstændige Virken og de herved fremkomne nye Dannelser *(creatio secunda)*, men har Intet at sige om de bagved liggende høiere styrende Kræfter, hvilket den maa overlade til Philosophien eller den religiøse Tro. Biblen viser os Verdens første Ophav, nemlig Guds almægtige og alvise Skabervirken, men ikke den senere Udvikling gennem mange Aartusinder — Naturvidenskaben, særlig Geologien, viser os denne Udvikling i dens forskellige Perioder, men er ude af Stand til at vise os det første Ophav — med andre Ord: Biblen viser os det Absolute, Naturvidenskaben det Relative. Det er derfor en fuldstændig Misforstaaelse af

Forholdet, naar det Krav stundom fremsættes, at man istedenfor den bibelske Skabelseshistorie skal have en videnskabelig Skabelseshistorie i fuld Overensstemmelse med Nutidens Oplysning. Hvad Videnskaben her formaar at give, er kun Hypotheser af ren subjectiv Art og en Række derpaa byggede løse Phantasibilleder, som ganske med Urette faa Navn af videnskabelige Resultater.

Den Opgave, som her paahviler Dogmatiken, er, næstefter at gjøre Rede for dens Forhold til Naturvidenskaben, at udpege og fastholde de bærende religiøse Grundtanker i den bibelske Skabelseshistorie, hvori dens Hovedformaal ligger. Disse maa da bestemmes som følgende: Verden er frembragt af en personlig almægtig Skabervillie — Mennesket er Skabningens Formaal, mod hvilket hele Naturen higer frem ved sin indre Teleologi — Verden er skabt oprindelig god d. e. svarende til sit Formaal. Om denne religiøs-sædelige Kærne af Skabelseshistorien, der er uangribelig af Naturvidenskaben, fordi den ligger ganske udenfor dens Omraade, er da den billedlige Indklædning lagt, som giver Fortællingen Liv og Varme. Mest omstridt er her de sex Skabelsesdage, hvilke man under Fastholdelse af Verbal-Inspirationen har villet fastholde som sex Døgn, hver paa fire og tyve Timer. Denne haandfaste bogstavelige Fortolkning stemmer dog ikke med selve Fremstillingens friere Blik. Allerede den Omstændighed, at Solen, efter hvis tilsyneladende Omløb paa Himlen Dagen regnes, først skabtes paa den fjerde Dag, taler herimod, og end mere den bibelske Betragtning, for hvilke Tusinder af Aar i Guds Øine kun er et forsvindende Nu, og omvendt (Ps. 90,4 jvfr. 2 Pet. 3,8). Der er derfor Intet til Hinder for at

---

Ps. 90,4: Tusinde Aar ere i dine (Guds) Øine som den Dag igaar, naar den er forsvunden, og som en Nattevagt.

2 Pet. 3,8: Een Dag er for Herren som tusinde Aar, og tusinde Aar som een Dag.

betragte Skabelsesdagene som billedlige Udtryk for lange Tidsperioder. Den samme billedlige Symbolik kommer igjen ved andre Enkeltheder, f. Ex. Kvindens Skabelse, hvormed udtrykkes det inderlige Kærlighedsforhold mellem Mand og Kvinde, der faar sit fulde Udtryk i Ægteskabet — Dyrenes Navngivelse o. lign. Paa en saadan høiere Opfattelse peger selve Fortællingen hen ved de to forskellige Former, hvori den foreligger. En skarp Grænse mellem Symbolik og Virkelighed lader sig her ikke drage, men maa overlades til den Enkeltes subjective Skøn. Ved Siden af den religiøse Grundbetragtning faar Fortællingen sit Værd ved sin simple Klarhed og ophøiede Majestæt, der ikke vil kunne erstattes ved nogen anden Fremstilling. Ogsaa maa det erindres, at som Livets Oprindelse overhovedet er ogsaa Verdens Skabelse et ufatteligt Mysterium, der ligger udover al menneskelig Erkenden, og derfor ikke kan fremstilles paa ligefrem bogstavelig Maade.

Naar den bibelske Fortælling slutter med, at Alt var saare godt (1 Mos. 1,31), da skal her ikke tænkes paa en absolut, men paa en relativ Fuldkommenhed d. e. Alt svarende til sit Formaal. Verden er ikke skabt til en uforanderlig Væren, men til en fremskridende Udvikling, som for Menneskets Vedkommende bliver i og til Frihed. Den Tanke, at Gud mellem alle tænkelige Verdener i sin Visdom netop har valgt den bedste (Leibnitz), er forsaavidt urigtig, som Gud her tænkes altfor meget i Skikkelse af et Menneske, der staar udenfor de forskellige Planer og overveier dem, medens Gud maa tænkes iboende sin Plan og altsaa ikke være udenfor den, men i den. Men der er den Sandhed i de anførte Ord, at Verden ikke maa betragtes som en færdig Maskine, der er bragt i Orden for alle kommende Tider, men som en levende Existents, der er bestemt til Fremskridt og Udvikling, som i den høieste Skabning, Mennesket, er henstillet til et frit

Valg. Ved dette er Muligheden givet for et Frafald fra Gud og al den Elendighed, som et saadant vil føre med sig, men ogsaa Betingelsen for at naa et høiere Livstrin og derved en større Salighedsfylde, end den blotte Naturexistents vil kunne opnaa ved sin rent umiddelbare Leven i Øieblikket. Betragtet under Teleologiens Synspunkt maa Verden paa hvert givet Punkt af sin Udvikling siges at være netop det, som den skal være, og derfor, bortset fra Synden og dens Følger, siges at være »saare god«, som det hedder i den bibelske Fortælling. Selve Udviklingen som saadan kan da heller ikke siges at være en Mangel eller Ufuldkommenhed, saa lidt som et Barn kan kaldes et ufuldkomment eller mangelfuldt Menneske, men den er en nødvendig Betingelse, forat en saa meget rigere Livsfylde kan opnaas.

Hvorfor har Gud da skabt Verden? hvad er Formaalet for Tilværelsen? Herpaa er svaret: Gud har skabt Verden for at kundgjøre sin Majestæt og Herlighed og derefter lovprises af den tilbedende Skabning (Calvin). Dette Svar er dog ikke fuldt tilfredsstillende, thi derved vilde Gud have skabt Verden for sin egen Skyld, altsaa af en skjult Egoisme. Fra anden Side er svaret: Verden er skabt, for at Menneskene og de høiere Aander skulle blive salige. Men heller ikke dette Svar er tilfredsstillende, thi derved bliver Gud et Middel for Skabningen, hvorved hans Majestæt forringes. Begge Synsmaader maa da forenes, og der maa siges, at Verden er skabt til Guds Ære (*in gloriam dei:* 1 Kor. 10,31, Eph. 1,6, 12, 14 *εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ*) og til Menneskenes Salighed (*in salutem hominum*, 1 Tim. 2,4), men saaledes, at disse to Formaal ikke staa udenfor hinanden, men ere i og med hinanden. Naar vi ovenfor have bestemt Guds Væsen som Kærlighed, da maa ogsaa denne være bestemmende for Verdens Tilblivelse. Gud har villet frembringe et Kærlighedens

Rige ogsaa udenfor sin indre trinitariske Kærlighedsfylde, og dertil skabt et Samfund af frie Personligheder med Naturen som bærende Grundlag for deres jordiske Liv og Virken. Dette er Guds Rige, der paa Jorden er i sin Udvikling og først i det Hinsides vil naa sin Fuldendelse. I denne vil paa een Gang Guds fulde Herlighed aabenbare sig og Menneskene blive salige ved Delagtigheden deri. Det drivende og ledende Motiv hertil er Guds Kærlighed: *finis ultimus mundi est manifestatio gloriæ dei et salus hominum; causa impulsiva est caritas dei.*

---

§ 11.

Opholdelse og Forsynsstyrelse.

Efterat Gud har skabt Verden, overlader han den ikke til sig selv som en færdig og afsluttet Maskine eller Uhrværk, der bevæger sig efter afmaalte mekaniske Love (Deisme), men han lever i og med den, meddeler den af sit Liv og sin Kraft og fører den frem mod det af ham satte Evighedsmaal. Vi betegner denne Virksomhed ved Navnet *πρόνοια*, *providentia*, der egentlig ikke er bibelsk,*) da det er for abstract til at udtrykke Skriftens fyldige og levende Opfattelse af Gud, men selve Begrebet af Guds Forsyn er hyppigt forekommende i Skriften og skildres baade i gl. og ny Test. under vexlende Billeder.

Ved Navnet Forsyn betegner vi Guds styrende Omsorg for Verden med Viden og Villiesfrihed (modsat Pantheismens ubevidste og lovbundne Naturrørelse). Vi kunne betragte den under tre forskellige Synspunkter som Op-

---

*) Ordet forekommer i Ap. G. 24,3 og Rom. 13,14 om den menneskelige Forsorg. I Visdommens Bog Cap. 14,3 og 17,2 bruges det om det guddommelige Forsyn.

holdelse *(conservatio)* eller Verdens Bevarelse, Samvirken *(concursus)*, Verdens relativt selvstændige Livsrørelse og Virksomhed, og Styrelse *(gubernatio)*, Verdens Ledelse mod de af Gud satte Formaal. Dog maa disse ikke betragtes som følgende efter hinanden eller fra hinanden skilte Handlinger, thi de er uafladeligt i og med hinanden, men herved udtrykkes kun vor Opfattelse af den guddommelige Forsynsstyrelse for at komme til en mere indtrængende og fyldigere Forstaaelse af den. Naar vi ved Skabelsen udtrykke Guds frembringende absolute Causalitet, saa udtrykker Opholdelsen og Styrelsen, at Skabningen nu er vaagnet til Liv og deraf følgende delvis Selvvirken. Biblen udtrykker dette med, at Gud hvilede (1 Mos. 2,$_{1}$), en stærk Anthropomorphisme, der selvfølgelig ikke kan tages bogstaveligt, men skal sige, at den skabte Naturorden nu er afsluttet.

Opholdelsen *(conservatio)* udtrykker ikke blot negativt, at Gud holder de forstyrrende og hæmmende Kræfter tilbage og iøvrigt overlader Verden til dens egen Selvvirken i Kraft af de i den nedlagte Kræfter (Deister og Arminianere), men ogsaa og fortrinsvis det Positive, at Gud bevarer det Frembragte og skænker det Liv og Villiekraft (Ap. G. 17,$_{25}$: *διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοήν*), idet han er i det og lever i det.

Dette udtrykkes paa mangfoldige Steder i Biblen og er i det Hele dens blivende Grundbetragtning. Udførlige Skildringer haves navnlig i Psalmerne (Ps. 103 og 104, Ps. 147,$_{8-9}$), i ny Test. i Bjergprædikenen, hvor der henvises til Gud, som klæder Markens Blomster, føder Himlens Fugle og end mere har Omsorg for Menneskene (Matth. 6,$_{25-30}$ jvfr. Matth. 10,$_{29-31}$), ligeledes Apostlenes Taler (Ap. G. 14,$_{17}$, 17,$_{25-29}$) og Breve.

Naar man har villet betegne Opholdelsen som en fortsat Skabelse, *creatio continuata*, og henvist til Frembrin-

gelsen af nye Dyrearter og Naturformer eller til de enkelte Menneskesjæles Fremkomst (Martensen, Dorner), da kan dette i og for sig være rigtigt nok, men Begreberne Skabelse og Opholdelse holdes hermed ikke med tilstrækkelig Skarphed ud fra hinanden. Ved Skabelsen forstaa vi nemlig en Frembringen uden alle Forudsætninger og Betingelser, medens i de nævnte Exempler den bestaaende Naturorden er tilstede som nødvendig Forudsætning og Betingelse for det Nye, som frembringes. Ogsaa vil ved denne Sammenblanding af Skabelse og Opholdelse Tanken føres til Akosmisme, idet den synlige Existents mister selvstændig Bestaaen og bliver et Skin, der idelig frembringes paa Ny ved en *creatio continuata*.

Opholdelsen gælder saavel Stoffet eller Materien som de det iboende Kræfter og de Love, hvorefter disse virke og udforme sig. Disse Love, Naturlovene, ere ligesom Skabningen satte af Gud, have altsaa virkelig Existents, men saaledes, at Gud lever og virker i dem som i al Skabningen (1 Mos. 1,14, 22, 28, 8,22, Ps. 104,13 og oftere). Gjenstand for Guds Opholdelse er saavel den ganske Verden som Enkeltvæsenerne og Enkelttingene indtil de allerringeste, Spurvene (Matth. 10,29), Blomsterne paa Marken (Matth. 6,28), ja endog de enkelte Haar paa Hovedet (Matth. 10,30, Ap. G. 27,34), men fremfor alt Menneskene (jvfr. de anførte Steder, 1 Pet. 5,7).

Men Opholdelsen vedvarer kun indenfor en vis af Gud bestemt Tidsgrænse. Naar denne er naaet, drager Gud sin opholdende Kraft tilbage og dermed indtræder Opløsning af alle de enkelte Dele eller Døden. Dette gælder ikke alene de enkelte Skabninger, men ogsaa Slægterne, Arterne (de uddøde Dyrearter), der ogsaa kun opholdes og bestaar indenfor en bestemt Tid. For hele Naturens Ved-

---

1 Pet. 5,7: Kaster al Eders Sorg paa Gud, thi han har Omsorg for Eder.

kommende er dette en Følge af Endeligheden, der kræver Begrænsning, for Mennesket, som ikke blot er endelig Natur, men ogsaa evig Aand, bliver Døden Overgang til en høiere Tilværelsesform. Og hvad der gælder om alle de synlige Skabninger, gælder ogsaa for hele den synlige og sanselige Verden: ogsaa den bæres kun indenfor en bestemt Tid af Guds opholdende Naade, da vil ogsaa den ophøre og give Plads for en høiere Tilværelsesorden.

Skabningen er dog ikke blot passiv modtagende overfor Gud, men den er ogsaa virkende i relativ Selvstændighed. Heller ikke her er den uden Gud, men i stadig Forening med ham. Herved gaar Guds Opholdelse af Skabningen over til at blive hans Samvirken *(concursus)* med Skabningen.*) Denne ikke alene lever og rører sig i Gud (Ap. G. 17,28), men virker og arbeider sammen med Gud (Phill. 2,12–13, 1 Kor. 12,6).

Denne guddommelige Samvirken bliver da at forstaa saaledes, at Gud virker som absolut Causalitet, som førstvirkende Aarsag *(causa primaria)* d. e. som den, der giver Liv og Kraft, medens hans Skabninger virke som relativ Causalitet, som Aarsager i anden Række *(causæ secundariæ)*. Denne Samvirken mellem Gud og hans Skabning maa dog ikke opfattes paa udvortes Vis, som naar to Kræfter samvirke paa mekanisk Vis, saaledes at hver virker for sig (f. Ex. to Heste, der tilsammen trække en Vogn), men Guds Virken er en iboende Virken, saa at begges Samvirken bliver en udelelig Act. Og det Samme gælder om

---

*) Flere Dogmatikere ville ikke opstille *concursus* som særligt Led i Forsynsstyrelsen, men henføre den enten under Opholdelsen eller Styrelsen. Det kan forsaavidt være rigtigt, som den i Virkeligheden er uadskillelig fra disse tvende, men her er Talen om en Begrebsbestemmelse, der medfører en klarere Forstaaelse af Skabningens relative Selvstændighed overfor Gud og danner et nødvendigt Mellemled for vor Forstaaelse af Opholdelsen og Styrelsen.

Naturkræfterne: Gud virker ikke ved Siden af dem eller udenfor dem, men i og ved dem. I Havets Brusen, Ildens knittrende Flammer, de store Himmelkloders roterende Bevægelser, i Alt dette er Gud medvirkende. Hvorledes dette gaar til, derom kunne vi ikke have nogen begribende Viden, vi bevæge os derfor skiftevis i to forskellige Tankerækker. Den fromme Betragtning har Ret, naar den holder for, at Gud sender Regn eller Tørke efter sin Villie, og ikke mindre Ret har den physiske Betragtning, der søger Aarsagen hertil i de vexlende Veir- og Vindforhold. Men den ene Betragtning maa ikke udelukke den anden; vi nødes her til at føre et dobbelt Sprog, fordi vi bevæge os i en dobbelt Tankegang overfor et Mysterium, som er uløseligt for den menneskelige Tanke.

Guds Samvirken med hans Skabninger er forskellig efter deres forskellige Natur; den er anderledes i de levende end i de livløse, anderledes i de frie end i de ufrie, og blandt de første anderledes i de gode end i de onde Handlinger. Overfor de sidste gælder, at Gud er kun samvirkende med Hensyn til Kraften, men ikke med Hensyn til Overtrædelsen *(ad effectum, sed non ad defectum — ad materiale, sed non ad formale actionis)*.

I den guddommelige Samvirken med Mennesket indtager Spørgsmaalet om Livsvarigheden *(terminus vitæ)* en eiendommelig Plads. Her maa begge Factorer, baade den guddommelige og menneskelige, tages i Betragtning. Den første træder frem i den Levedygtighed, som er givet Enhver ved Fødselen, og som kan være bestemt ved Arvelighed og Slægtsforhold (Job 14,5, Ps. 139,16). Ogsaa kan

---

Job 14,5: Menneskets Dage ere bestemte, hans Maaneders Tal er sat hos dig. Du har sat hans beskikkede Tid, at han ikke overgaar den.

Ps. 139,16: Alle mine Dage vare opskrevne i din Bog og bestemte, før en af dem blev til.

den fremtræde ved overordentlige Leiligheder, saaledes ved store Naturulykker, Jordskælv, Oversvømmelser, hærgende Sygdomme, eller ved Skibbrud, i Krigen (Soldaterne sige, at hver rammende Kugle bærer Navnet paa den, som den skal træffe). Men her kan dog ogsaa den menneskelige Factor gjøre sig gældende, saaledes naar Mennesket ved egen Uforsigtighed eller Dumdristighed paadrager sig Døden, eller naar det giver sig Naturmagten i Vold uden tilstrækkeligt Kendskab til den (ved letsindig Seilads, Bjergbestigninger o. lign.). Livsvarigheden vil da være bestemt ikke alene ved Guds Villie, men ogsaa ved Menneskets forstandige eller uforstandige Brug af de Kræfter, som Gud har givet det. Endelig vil Menneskets hele Livsvandel være et afgjørende Moment ved Bestemmelsen af dens Varighed, dels fremmende ved et arbeidsomt og retskaffent Liv, dels hæmmende ved et uordentligt Liv uden Selvtugt (Sl. Ordspr. 10,27, 1 Kong. 3,14). Det kan da siges, at Gud veed i Kraft af sin Forudvidenhed det enkelte Menneskes Livsvarighed, men han bestemmer den ikke absolut uden Hensyn til Menneskets Brug af de Kræfter, som ere givne det, men hypothetisk i Henhold dertil (2 Mos. 20,12: Opfyldelsen af det fjerde Bud loves et langt Liv jvfr. Eph. 6,2 flg., Es. 38,1–5: Herren lægger femten Aar til Kong Ezechias' Liv paa Grund af hans Fromhed). Disse Betragtninger gælde dog kun i ren Almindelighed, overfor det enkelte Tilfælde vil det som oftest ikke kunne afgjøres, om der her foreligger en Guds Tilskikkelse eller menneskelig Skyld (Joh. 9,1 flg. den Blindfødte).

Sal. Ordsprog 10,27: Herrens Frygt skal formere Dagene, men de Ugudeliges Aar skulle forkortes.

1 Kong. 3,14: Herren siger til Salomo: hvis Du vandrer paa mine Veie og holder mine Bud, saa vil jeg forlænge dine Dage.

Idet Gud opholder Verden og samvirker med den, fører han den tillige mod et bestemt Maal. Dette sker ved hans Forsynsstyrelse *(gubernatio)*, hvilken vi ofte i snævrere Forstand kalde Forsynet. Den bestaar deri, at Gud leder saa vel de enkelte Skabninger som Alskabningen frem mod det af ham satte Maal. Dette kan ikke naas med eet Slag, fordi det kræver Kræfternes frie Udvikling, og den sker ikke paa det Uvisse og Tilfældige (Materialisme, Darwinisme), men ledes mod et bestemt Maal gjennem uoverskuelig lange Tidsperioder. Dette Maal, som Gud har havt for Øie fra Verdens Grundlæggelse (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*, Eph. 1,4) er Gudsrigets Virkeliggjørelse ved de frie Personligheders Samfund i Gud, der kundgjør sig som et Sandhedens og Kærlighedens Rige paa Grundlag af den skabte Naturorden.

Som Alt i Verden falder ind under Guds Opholdelse og Medvirken, saaledes ogsaa under hans Forsynsstyrelse. Den strækker sig til de ringeste Skabninger (Matth. 10,29: Spurvene) og drager Alt ind under sin Forsorg *(providentia generalis)*, dog saaledes, at de høiere staaende Fornuftvæsener ogsaa i høiere Grad staa under Guds særlige Ledelse (*providentia specialis*, Matth. 6,26, 10,31) og blandt disse atter fortrinsvis de, som i troende Lydighed følge hans Villie (Luk. 18,7, Rom. 8,28). Disse antager han sig i ganske særlig Grad *(providentia specialissima)* og fører dem gjennem vexlende ydre og indre Oplevelser frem mod deres evige Salighedsmaal.

Men idet Guds Forsynsstyrelse fører og drager Skabningerne, lader han dem dog røre sig i Frihed efter deres Kræfter. Dette gælder allerede overfor Naturen, saaledes overfor Elementerne (Vinden blæser, hvorhen den vil, Joh. 3,8), der røre sig i al deres Kraftfylde, og ligeledes overfor Planter og Dyr, der hver følger sin Natur og dens Love i al deres Levevis og Ernæring. Herved frem-

kommer det tilsyneladende Hensigtsløse (Regnen falder i Havet), ja stundom Fornuftstridige i Naturordenen (Græshoppesværmen, som fortærer al Plantevæxt, — giftige Planter og Dyr). Men uden dette vilde Naturen blive en død Mekanisme, hvor Alt stivnede i en lovbunden Krystallisation.

I endnu høiere Grad kommer den frie Livsrørelse frem i de høiere staaende Fornuftvæsener, Menneskene. Her indtræder Hændelsen og Tilfældet. Man har fra et misforstaaet religiøst Standpunkt villet nægte disses Tilstedeværelse og paastaaet, at for den sande Troende er der hverken Hændelse eller Tilfælde, men Alt er en Guds Styrelse. Herved nægter man Skabningen den Frihed til at leve sit eget Liv, som Gud har givet den. Om der foreligger et Tilfælde eller en Styrelse, vil bero paa Udfaldet. Fordi jeg paa en Reise træffer sammen med et Menneske, som jeg følges en eller to Dage sammen med, men senere aldrig hverken ser eller hører noget til ham, da kan dette kaldes en Hændelse eller et Tilfælde. Men faar dette Møde en afgjørende Betydning for hele det senere Liv enten ved at aabne et nyt Livssyn eller ved at give det en anden Retning, da har jeg Ret til at betragte det som en Guds Styrelse. Kun hvor man tager Hændelse og Tilfælde ikke i relativ, men absolut Forstand som de eneraadende Magter i Tilværelsen, da maa dette afvises som utilbørlig og vantro Tale. Det Samme gælder om Udtrykket Skæbne. Ogsaa dette har sin relative Berettigelse, naar det tages om ydre Livsforhold, hvorover Mennesket ikke er Herre (f. Ex. uforskyldt Fattigdom, arvelig Sygelighed, medfødte Mangler o. lign.), men maa afvises som uchristelig Tale, hvor det angaar hele Livsførelsen.

Hovedspørgsmaalet ved Guds Forsynsstyrelse bliver dens Stilling til det Onde i Tilværelsen. Der maa her skelnes mellem det Onde i Naturen, det physiske Onde,

og det Onde i Menneskesamfundet, det moralske Onde. Det første maa forklares af den ovenfor omtalte relative Selvstændighed, uden hvilken Naturen vilde ophøre at være en magtfuld Realitet og opløses til et tomt Skin. Men hertil maa endvidere gjøres gældende den opdragende Betydning, som Naturen ved sin uhæmmede Magt har overfor Menneskene. Mennesket føres herved til Eftertanke og Aarvaagenhed overfor Naturen, det maa lære dens Kræfter at kende og de Love, hvorefter de virke; først ved et nøie Kendskab hertil og ved Paapassenhed kan det herske over Naturen *(naturæ obediendo imperamus)*. Saaledes indøves Mennesket ved sit Forhold til Naturen i Lydighed, dertil i Haardførhed og Mod — overfor en Natur, der i alle Maader føiede og læmpede sig efter Menneskets Villie, vilde det hensynke i Blødagtighed og Feighed. De store Naturulykker, der paa een Gang bringe Ulykke og Død over Tusinder af Mennesker, kunne paa samme Maade erkendes dels at være Guds Straffedomme, dels at være Optugtelses- og Vækkelsesmidler overfor en Slægt, der hendøser Livet i religiøs Ligegyldighed og sædelig Slappelse, uden at denne Betragtning kan gjennemføres i de enkelte Tilfælde. Paa samme Maade som Gud i Historien griber styrende ind paa enkelte afgjørende Punkter, men lader det Øvrige udvikle sig af sig selv, dog under hans Medvirken — saaledes kan han ogsaa indgribe i Naturen og bringe den til at udføre hans Villie, idet han dog lader den virke efter de iboende Love (f. Ex. Napoleons Ruslandstog og den strænge Vinter 1812). Saaledes kan Gud indgribe baade i Naturløbet og i Historiens Gang, og hvor dette sker paa en i Øine faldende Maade, tale vi anthropomorphistisk om Guds Finger eller hans Haand.

Den delvise Frihed, som er tilstaaet den ubevidste Natur til at udfolde de den iboende Kræfter, uden at Gud griber umiddelbart ind i den, er i endnu høiere Grad til-

staaet de bevidste og villende Fornuftvæsener, Menneskene. Her indtræder derfor det Onde i en høiere og mere intensiv Skikkelse som det bevidste og villede Onde eller som det moralske Onde. I dette optræder Menneskets Tanke og Villie ulydig og trodsende, ligefrem oprørsk mod Gud, men derfor slaar Gud det ikke øieblikkelig ned. Paa forskellig Vis forholder Gud sig overfor det: snart tilladende, idet han ligesom træder tilbage og lader det frit udfolde sig og gaa sine egne Veie (Ap. G. 14,16, Rom. 1,24 flg.), for at det kan vise sig i al sin Vederstyggelighed, snart begrænsende det, idet han sætter en vis Grænse for det, som det ikke maa overskride (saaledes overfor Satan, der vil plage og friste den fromme Job, jvfr. 1 Kor. 10,13), snart hæmmende og standsende, hvor det har naaet sit fulde Maal. Men disse forskellige Maader, hvorpaa Gud forholder sig overfor det Onde, maa ikke holdes for delvis Afmagt og Svaghed, saaledes som vi træffe det hos Mennesker, der kun formaa at sætte en Del af deres Planer igjennem og iøvrigt maa læmpe sig efter Forholdene, thi Gud sætter altid sin Villie igjennem, om end ofte ad lange Omveie. Som overfor den skabte Verden i Almindelighed saaledes i Særdeleshed overfor de frie Fornuftvæsener møde vi en Selvindskrænkning af Gud, uden hvilken Verden vilde opløse sig til et tomt Skin uden al sand Virkelighed. Men under denne Selvindskrænkning forholder Gud sig stedse styrende, idet han indordner det Onde i sin Verdensplan. Saavel overfor det physiske som overfor det moralske Onde i dets mangfoldige afskrækkende Skikkelser staar Guds lige saa mangfoldige Visdom (*πολυποίκιλος σοφία*, Eph. 3,10), der forstaar at vende det Onde saaledes, at det

---

Ap. G. 14,16: Gud har i de forbigangne Tider ladet Hedningene gaa deres egne Veie.

1 Kor. 10,13: Gud vil gjøre baade Prøven og dens Udgang saaledes, at I den kunne bestaa.

tilsidst maa blive til det Gode (Josephs Historie — 1 Mos. 50,20). Set under dette Synspunkt bliver Guds Verdensstyrelse en vedvarende Reaction mod det Onde, saaledes at dette for den fromme Betragtning vil vise sig som det, der tilsidst maa være til Gode for dem, som elske Gud (Rom. 8,28). Størst og herligst aabenbares Guds Forsynsstyrelse i Frelsen ved Jesus Christus, som derfor i særlig Forstand kaldes Guds Naades Husholdning (*οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, Eph. 3,2 jvfr. 1,9–10). I denne forholder Gud sig tilladende overfor Jødernes Ondskab, men tillige styrende til Menneskenes Frelse. Herved opstaar en Analogi til Josephs Historie, dog saaledes, at medens det i denne gælder en enkelt Slægt og et enkelt Folk, gælder det hist hele Verdens Frelse.

Ved Læren om Forsynsstyrelsen afvises alle Livsanskuelser, som enten nægte en guddommelig Styrelse eller den menneskelige Villies Frihed. Til den første Række høre de, som holde for, at enten en blind Skæbne (Fatalismen) eller et blindt Tilfælde (Casualismen) leder Tilværelsen — til den anden Række de, som nægte Menneskets Valgfrihed (Determinismen) eller Verdens og Naturens Realitet (Akosmisme, Occasionalisme). Disse Anskuelsers Uholdbarhed kan ikke saameget theoretisk bevises som praktisk paavises, idet de nemlig svække Handlekraften, fremkalde moralsk og religiøs Ligegyldighed, og hvor de gjennemføres i deres fulde Alvor, bringe Menneskene til Mismod og Fortvivlelse. Omvendt indeholder den christelige Forsynstro den stærkeste Opfordring til kraftig indgribende Handlen og glad Virksomhed, idet den paa en Gang vækker Pligtfølelsen og giver fortrøstningsfuld Tillid til den høiere Styrelse, der vil yde guddommelig Medhjælp til menneskelig Selvhjælp.

---

1 Mos. 50,20: I tænkte ondt mod mig, men Gud tænkte det til det Gode for at holde meget Folk i Live.

Heller ikke for den christelige Forsynstro kan der gives noget afgjørende objectivt videnskabeligt Bevis, fordi vore Tanker ikke række saa langt frem og ikke kunne komme videre end til Postulater og Hypotheser. Ogsaa her bliver Beviset derfor af subjectiv praktisk Art ved den sædelige Styrke og frimodige Glæde, som en levende Forsynstro giver. En blot theoretisk Forsynslære kan vel gjennemføres i de store Hovedlinier, men standser ved de mange enkelte Tilfælde, som ikke kunne forklares, og ved Erkendelsen af, at det kun er en saa overveiende ringe Del af Universet, som falder indenfor vor Erkenden.

Dog Forsynstroens Betydning ligger heller ikke paa det videnskabelige, men paa det praktiske Livsomraade ved den Fasthed, som den giver Charakteren og dens Handlekraft, forbunden med dyb Ydmyghed og levende Gudsfrygt i Erkendelsen af, at i al vor Handlen er det ikke vor egen Dygtighed, men Guds medvirkende Naade, hvem Æren og Takken skyldes. Saaledes bliver den religiøse Forsynstro ligesom den moralske Friheds- og Ansvarsfølelse af overveiende subjectiv praktisk Art og vil derfor kun kunne deles og forstaas af Ligesindede. Begge staa i nøieste Sammenhæng med hinanden, og deres Sandhed vil derfor tilsidst kun forstaas og godkendes gjennem den personlige Livserfaring. Efterhaanden som denne voxer og beriges ved ydre og indre Oplevelser, vil ogsaa Forsynstroen vinde i Dybde og Fasthed og lægge Tillid og Fortrøstning over Livsførelsen.

---

§ 12.

Englene.

Den hellige Skrift slutter sin Fortælling om Verdens Skabelse med Mennesket som det Væsen, i hvilket den

synlige og af os kendte Naturorden har fundet sin Afslutning. Men Skriften lader os i forskellige Meddelelser glimtvis skue ind i en højere Aandeverden af fri Fornuftvæsener ligesom Menneskene, men langt større og mægtigere Aander. Om deres Skabelse meddeles os Intet, heller ikke, om den har fundet Sted før eller efter Menneskets, dog maa det første antages at være Tilfældet, da de omtales umiddelbart efter Menneskets Skabelse (Fristeren ved Syndefaldet i Gen. 3 Cap.), ligesom de ogsaa nævnes som de, der have overværet Jordens Skabelse og jublet over den (Job 38,7).

Hele denne høiere Aandeverden ligger imidlertid ganske udenfor vor Erfarings Kreds, og vi ere her derfor udelukkende henviste til de bibelske Udsagn om den og lægge dem til Grund for Fremstillingen. Disse ere imidlertid faa og spredte og frembyde den Vanskelighed, at de ofte ere symbolske og billedlige Udtryk for Guds styrende og hjælpende Magt. Imidlertid kan der ingen Tvivl være om, at saa vel det gamle som det ny Testamente omtale Tilstedeværelsen af saadanne høiere Aander, og at baade Jesus og hans Apostle have udtalt sig i samme Retning. Det maa da blive Fortolkningens Opgave at prøve og undersøge de enkelte Steder og saa vidt muligt afgjøre, om der føres billedlig Tale, eller om der fremføres Realiteter.

Det bibelske Navn for disse høiere Aander er מַלְאָךְ, *ἄγγελος,* hvilket betyder Sendebud, og herved udtrykkes deres Mellemstilling mellem Gud og Menneskene som de, der dels bringe Budskab fra Gud til Verden, dels udføre hans Villie. Men denne Benævnelse bruges ogsaa i videre Forstand baade om Naturkræfterne, hvilke Gud tager i

---

Job 38,7: Hvem lagde Jordens Hjørnesten, medens alle Guds Børn jublede?

sin Tjeneste (Ps. 104,4, 148,8), og om Mennesker, som han udsender for at forkynde hans Villie (Mal. 2,7 om Præsten, 3,1 om Propheten, jvfr. Luk. 7,27 om Johannes Døberen). Men dernæst bruges det i snævrere Forstand om høiere ulegemlige Aander, som tjene Gud (Hebr. 1,14: *λειτουργικὰ πνεύματα*). Disse Aander ere frie Fornuftvæsener ligesom Menneskene, men ere dem overlegne i Kundskab og Magt (2 Pet. 2,11: *ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες* — 2 Thess. 1,7: *ἄγγελοι δυνάμεως Ἰησοῦ* jvfr. 2 Sam. 14,20) og udrette derfor, hvad Menneskene ikke formaa (Matth. 28,2: Herrens Engel har væltet Stenen fra Jesu Grav — Ap. G. 12,7: Engelen sprænger Peters Lænker). Den nærmere Beskrivelse af dem gaar mere i negativ Retning *(via negationis)*. De have intet sandseligt, heller ikke noget ætherisk Legeme, men ere rene Aander (*πνεύματα*, Hebr. 1,14, Eph. 6,12), kønsløse og formere sig derfor heller ikke som Menneskene (Matth. 22,30) og kunne heller ikke dø (Luk. 20,36). De kunne i Engle-Aabenbarelser svarende til Theophanierne antage et menneskeligt Legeme eller et Lyslegeme (Matth. 28,3: Engelens Udseende var som et Lyn). I de prophetiske Syner sees de som symboliserede Naturkræfter, saaledes Cheruberne i Ezechiels Syn (Ezechiel 1,23 flg,) og i Johannes' Syn (Aab. 4,6 flg.), Serapherne i Esaias' Syn (6,2 sexvingede Skikkelser). Den billedlige Fremstilling af Englene i den christne Kunst støtter sig dog ikke til de bibelske Skildringer, men er fremkommen

---

Ps. 104,4: Herren gjør Vindene til sine Engle, lynende Ild til sin Tjener.

Ps. 148,8: Lover Herren, Sne og Hagel og Storm, som udrette hans Ord.

Mal. 2,7: Præstens Læber skal bevare Kundskab, og Loven søger man af hans Mund, thi han er Herren Almægtiges Sendebud (Engel).

2 Sam. 14,20: Kvinden fra Tekoah siger til David: min Herre er viis som en Guds Engel til at forstaa Alt paa Jorden.

under Paavirkning af den classiske Kunsts vingede Genier.

Englene ere hverken bundne af Rummet eller Tiden og staa ogsaa her over Menneskene. Dog ere de ikke allestedsnærværende som Gud, men have en begrænset Allestedsnærværelse *(ubietas definita)*, idet de kunne bevæge sig med en utænkelig Hurtighed og i Lighed med den menneskelige Tanke paa et Øieblik være, hvor de ville være. Heller ikke kunne de hindres af Noget i deres Fremadilen. De gaa gjennem lukkede Døre (Ap. G. 12,7: Engelen i Apostelen Peters Fængsel). Tiden har ingen Magt over dem, de fremstilles derfor i evig Ungdom og ere udødelige (Luk. 20,36), men ligesom de ikke ere allestedsnærværende som Gud, saaledes ere de heller ikke evige, thi de ere ligesom Menneskene hans Skabninger og som saadanne frembragte i Tiden, hvorfor de heller ikke blive Genstand for Tilbedelse (jvfr. Joh. Aab. 22,9). Naar deres Hjem siges at være i Himlen, da skal herved ikke tænkes paa den astronomiske Himmel eller Stjernerne eller overhovedet noget bestemt Sted, men paa den ethiske Himmel, der hvor Alt er Hellighed og Salighed, i Lighed med Udtrykket »vor Fader i Himlen«. Hermed betegnes, at de altid ere og føle sig i Samfund med Gud, hvilket billedligt fremstilles ved, at de staa foran hans Aasyn (Luk. 1,19, Matth. 18,10) og omgive hans Throne som en utallig Hær (1 Kong. 22,19) og istemme Lovsange for ham (jvfr. de prophetiske Syner hos Esaias og Ezechiel og de apokalyptiske Syner i Joh. Aab.).

Englenes Antal angives til tusinde og titusinde Gange

---

1 Kong. 22,19: Propheten Micha siger til Kong Achab: Jeg saa Herren sidde paa sin Throne, og hele Himlens Hærskare stod om ham ved hans høire og venstre Side.

titusinde (5 Mos. 33,2, Dan. 7,10 — jvfr. Matth. 26,53, Luk. 2,13, Hebr. 12,22, Joh. Aab. 5,11), da de ere ligesaa utallige som hans øvrige Skabninger. De danne et ordnet Samfund med Over- og Underklasser, hver med sine Eiendommeligheder, hvilket udtrykkes i Navnene, som de fire Overengle have (Gabriel, Raphael, Uriel og Michael), ligeledes i Benævnelserne Cheruber og Serapher. Der omtales i Lighed med Menneskeverdenens Samfund Throner, Herskaber, Fyrstendømmer og Magter (Kol. 1,16, Eph. 1,21, 3,10, Rom. 8,38, 1 Pet. 3,22). Nogen nærmere Beskrivelse af disse forskellige Samfundsordener gives ikke, og følgelig kan heller Intet udsiges derom. Men der er hermed antydet, at i hin høiere Aandeverden findes samme Livets uendelige Mangfoldighed med Hensyn til indre Fylde og Aandsrigdom, som vi finde i Menneskeverdenen og hele den øvrige Skabning, i Modsætning til en Opfattelse, som ser Livets høieste Maal i en død Ensformighed, hvor alle Livsyttringer skulle vise sig i samme Maal og paa samme Maade, paa det at den ene Skabning ikke skal faa mere end den anden (jvfr. Matth. 20,15: er dit Øie ondt, fordi jeg er god?). Men i den gode Engleverden ere Alle gjennemtrængte af den samme Kærlighed, og den udelukker al Misundelse og Skinsyge, hvorfor ogsaa alle uden Hensyn til de forskellige Trin, hvorpaa de staa, ere gjennemtrængte af den høieste Salighed, som de efter deres forskellige Livs- og Aandsfylde kunne rumme.

De store Engleskarers Syssel og Virksomhed kan sammenfattes under to Hovedgrupper: de medvirke ved Guds Aabenbaring og tjene til dens Forherligelse, og de optræde

---

5 Mos. 33,2: Herren kommer fra Sinai, han skinner fra Se-ir han skrider frem med titusind Hellige.

Dan. 7,10: Prophetens Syn af Herren i Ildsluer — tusind Titusinder tjente ham og titusinde Titusinder stode for hans Aasyn.

som særlige Redskaber for Guds Forsynsstyrelse. Deres Virksomhed falder dels i Himlen, dels paa Jorden. Hist staa de for Guds Aasyn, love og prise ham (Es. 6,3, Ps. 103,20–22, Job 38,7, Luk. 2,13) og fremtræde som Himmelchoret i Spidsen for hele Tilværelsens Lovsang (Ps. 148, Joh. Aab. 7,11), de lovprise ogsaa Sønnen (Phill. 2,4–11, Hebr. 1,6), særligt hans store Frelsesværk, hvilket de kun kunne ane inden dets Udførelse (1 Pet. 1,12, 1 Tim. 3,16), medens de glæde sig over dets Virkeliggjørelse (Luk. 15,10). Paa Jorden fremtræde de i de store Frelses-Epoker overfor Menneskene som Forkyndere af Guds Villie og Raadslutning, saaledes overfor Patriarcherne, ved Lovgivningen paa Sinai (5 Mos. 33,2 jvfr. Ap. G. 7,53, Gal. 3,19), ligeledes ved Christi Fødsel, hans Opstandelse og Himmelfart, endelig ved Verdens Ende og den store Dommedag, hvormed den jordiske Tilværelse afsluttes. Dernæst fremtræde de som Vogtere og Beskærmere af de Fromme og styrkende dem i deres aandelige Kampe, saaledes Loth overfor de ugudelige Sodomiter (1 Mos. 19,16 flg.), Daniel i Løvegruben (6,22) og hans tre Venner i den glødende Ovn (3,25 og 28), Jesu Apostle (Ap. G. 5,19, 10,3, 12,7) og overfor Jesus selv (Matth. 4,11, Luk. 22,43). Derimod kan det blive et Spørgsmaal, naar der tales om særlige Skytsengle for den Enkelte (Matth. 18,10, Joh. 1,52), om det her muligt skal forstaas som et billedligt Udtryk for Guds vedvarende og sikkre Forsynsstyrelse. Der tales nemlig aldrig om nogen saadan stadig og blivende Virksomhed af Englene i Lighed med Guds Forsynsstyrelse, de fremtræde altid glimtvis overfor Menneskene og trække sig derefter atter tilbage til deres himmelske Hjem. Ogsaa viser deres Virksomhed

---

Matth. 18,10: Deres (de Smaas) Engle i Himlen se altid min Faders Ansigt, som er i Himlen.

Joh. 1,52: I skulle fra nu af se Himlen aabnet og Guds Engle stige op og ned over Menneskesønnen.

sig i det Udvortes som Beskærmelse overfor truende Farer, derimod tales der ikke om en indre Indflydelse paa Menneskets Villie, hvilken tilskrives Guds hellige Aand. Dog er en saadan ikke helt udelukket, men kunde maaske tænkes ved store Fristelser og Anfægtelser (jvfr. Jesus i Gethsemane Have); i hvert Fald vilde dog en saadan ligge ganske udenfor vor Bevidsthed.

Man har opkastet det Spørgsmaal, om Englene eller Menneskene staa høiest i Skabningsrækken, og har for den sidste Opfattelse beraabt sig paa 1 Kor. 6,3 (de Hellige skulle dømme Englene), Hebr. 1,14 (Englene ere tjenende Aander til Hjælp for Menneskene) og 2,16 (Jesus antager sig ikke Engle, men Mennesker). Dog bevise disse Steder ikke Noget, da Sammenhængen fører Tanken i andre Retninger. Snarere kunde anføres, at Christus ikke antager Engleskikkelse, men bliver Menneske, og de store Forjættelser, som ere knyttede hertil overfor Menneskene. Rettest bliver vel Spørgsmaalet at besvare saaledes, at i den nuværende Tilstand ere Englene efter Skriftens Udtalelser høiere og mægtigere Væsener end Menneskene, men i den kommende Herlighed ville begge staa lige som forskellige Aabenbaringer af den guddommelige Skaberfylde. Englene staa ypperst som rent aandelige Væsener, men de have fra Begyndelsen den Fuldkommenhed, som Menneskene først naa efter en lang Udvikling, dog netop gjennem denne opnaa de den rige Livserfaring, som Englene ikke besidde.

Ved den dogmatiske Behandling som ved Undervisningen maa Englelæren holdes indenfor de Grænser, hvori Skriften holder den, og det maa vel erindres, at denne ikke giver nogen egentlig Lære om Englene. Phantastiske Overdrivelser og høit flyvende Speculationer maa ligesaa vel undgaas som en altfor massiv og haandfast Behandling. De første finde vi i Gnostikernes Lære om Æonræk-

kerne, der udstrømme fra Guddomsdybet og ere en Sammensmeltning af den bibelske Englelære med den platoniske Idelære — den sidste i Middelalderens Scholastik og det syttende Aarhundredes Orthodoxisme, der fremstille Læren om Englene i et fast udformet logisk Schema, i hvilket mange underlige Spørgsmaal om Englenes Natur og Virksomhed ere besvarede med en Sikkerhed, som om de havde havt Englene staaende foran sig til umiddelbar Iagttagelse. Ligeledes maa der agtes paa, at Læren om Englene ikke udvikles paa en saadan Maade, at den griber forstyrrende ind i Læren om Forsynsstyrelsen og Forsoningen. Heri gjør Romerkirken sig skyldig, idet den lærer, at de beskytte Menneskene mod allehaande Farer og ere deres Forbedere hos Gud, hvorfor de bør være Gjenstand for ubetinget Ærefrygt og Tilbedelse, ligesom der feires særlige Fester til deres Ære (St. Michaelsfest). Vel skelnes der mellem *λατρεία*, Dyrkelse, som kun maa vises overfor Gud, og *προσκύνησις*, Hyldest, som skal ydes Englene, men denne fine Adskillelse kan selvfølgelig ikke overholdes i Virkeligheden og heller ikke forstaas af Folket, der paakalder Englene ligesom Helgenerne som deres Skytsaander i alskens Nød og Fare.

Mod alle disse Overdrivelser har den evangeliske Kirke taget til Gjenmæle og særligt imod Engledyrkelsen med Paaberaabelse af Kol. 2,18, Joh. Aab. 19,10, 22,9. Derimod henvises der til, at Gud kan udsende sine Engle til Hjælp for de Fromme, og at disse derfor kunne bede Gud om at sende sine gode Engle til Hjælp for os, saaledes i Morgen- og Aftenbønnen i Luthers lille Katechismus.

I modsat Retning helt bort fra den bibelske Lære om

Kol. 2,18: Lader Ingen tage Seirsprisen fra Eder, som finder Behag i Ydmygelse og Engles Dyrkelse.

Joh. Aab. 19,10 og 22,9: Engelen afværger Tilbedelse og byder kun at tilbede Gud.

Englene bevæger Rationalismen sig og den nyere subjective Theologi. Hin vil i Jesus og Apostlenes Udtalelser om Englene kun se en Læmpelse, Accomodation, efter de jødiske Folkeforestillinger, og denne har ingen Brug for Englene, fordi den ikke finder nogen Tilknytning for dem i den fromme Bevidsthed. Da vi ere uden al personlig Erfaring af Englene, saa kunne de, siges der, ingen Plads faa i den christelige Troslære, men maa henvises til Kunstens og Poesiens Verden, hvor der vil være rig Anvendelse for dem (Schleiermacher, H. N. Clausen, Kaftan o. A.). Overfor denne kategoriske Afvisning af Englelæren kan dog med Rette mindes om, at der er flere Hemmeligheder mellem Himmel og Jord, end vore Philosopher og Theologer drømme om. Martensen vil under Indflydelse af sin theosophiske Speculation opfatte Englene som havende en Mellemtilværelse mellem Personlighed og Personification i Lighed med Folkeaander og mythiske Guddomme. Det er dog vanskeligt at forbinde nogen klar Opfattelse med en saadan Mellemstilling.

Det maa indrømmes, at Læren om Englene ikke har nogen umiddelbar Tilknytning i vor Bevidsthed, og at den heller ikke fremviser nogen organisk Sammenhæng med det øvrige christelige Trosliv. Dette er imidlertid ingen Grund til at forkaste den, thi vor christelige Trosbevidsthed danner ligesaa lidt som vor Verdensbevidsthed en fast sluttet Sammenhæng, hvor hver enkelt Forestilling eller Begreb kan faa sin bestemte Plads anvist og indsættes nagelfast. Læren om Englene skal ikke behandles fra et dogmatisk, men fra et historisk Synspunkt. De ere virksomme Led i Aabenbaringshistorien og maa betragtes i Samklang med Mirakler og Prophetier som Kundgjørelse af en høiere Verdensorden, der ligger ganske udenfor vor umiddelbare sandselige Erfaring, men hvor vort sande Hjem er, og som derfor er Gjenstand for vor dybe Hjem-

længsel. Om Englelærens praktiske Betydning vil der kunne siges i Almindelighed, at den trøster og beroliger os ved at vise hen til høiere gode og mægtige Aander som Medhjælpere ved Guds Forsynsstyrelse, og dernæst giver os et herligt Syn udover Universet op imod Fremtidens store Forjættelser. Da den hellige Skrift, som er vor eneste Kilde til Kundskab om Engleverdenen, ikke udtaler sig nærmere herom og heller ikke har udformet sine Udtalelser til en bestemt Lære, maa det overlades til den Enkeltes frie Valg, om han tænker sig stillet under Guds umiddelbare Forsynsstyrelse eller tænker sig den formidlet ved Engle og særlige Skytsaander. Dog maa der i sidste Tilfælde gives Agt, at man med Skriftens Advarsler for Øie (Kol. 2,18, Joh. Aab. 19,10, 22,9) vogter sig for phantastisk Overtro, der endog kan føre til hedensk Afgudsdyrkelse ved at trænge Troen paa Guds særlige Forsynsstyrelse tilbage og derved dyrke Skabningen fremfor Skaberen (Rom. 1,25).

---

§ 13.

Mørkets Aander og Djævelen.

Foruden det glimtvise Indblik, som den hellige Skrift giver os i en høiere straalende Aandeverden, fuld af Magt, Hellighed og Salighed, lader den os ogsaa skue ind i en høiere Aandeverden af modsat Natur, hvor Alt er Mørke, Had og Usalighed. Dette er de onde og urene Aander

---

Kol. 2,18: Apostelen advarer mod Saadanne, »som finde Behag i Engles Dyrkelse, indladende sig paa Ting, som de ikke have set«.

Joh. Aab. 19,10: Engelen advarer Johannes mod at tilbede sig og henviser ham til at tilbede Gud.

(*πνεύματα πονήρα ἀκάθαρτα,* Matth. 12,43 flg., Mark. 2,11, Luk. 7,21, Ap. G. 19,12), Mørkets Herskere og Magter (Eph. 6,12, Kol. 1,13). De kaldes jævnligt Dæmonerne, *οἱ δαίμονες* — et Navn, der i classisk Græsk bruges om Guderne (jvfr. Sokrates Dæmon), i n. Test om Afguderne (Ap. G. 17,22, 1 Kor. 10,20), og derfra gaar det over til at betegne de onde Aander, fordi det antages, at det var saadanne, som forlokkede Hedningene til en falsk Tilbedelse med Fornægtelse af den eneste sande Gud.

De have det samme metaphysiske Væsen og Egenskaber som Englene, ere immaterielle Aander og som Følge deraf ikke bundne til Tid eller Sted. De ere overnaturlige Væsener med stor Kraft og Klogskab (Eph. 6,11–12, 2 Thes. 2,9, 2 Kor. 2,11, 11,14, Joh. Aab. 13,2) og en deraf følgende Majestæt (Juda V. 9). De have klart Erkendelsen af Gud, men med Frygt og Bæven (Jak. 2,19); det Samme gælder overfor Christus (Matth. 8,29), fordi de kende den Dom, som udgaar fra ham. De ere fulde af Had og Trods mod Gud, søge overalt at modarbeide hans Planer, at vende hans Velsignelse til Forbandelse og ved allehaande snedige Paafund at lokke Menneskene til Vantro og Frafald. I denne bestandige Kamp og Trods mod Guds Villie søge de deres indre Sammenhold og deres Livs Indhold. De ere derfor hjemfaldne til en evig Fordømmelse (Matth. 25,41, Juda V. 6, 2 Pet. 2,4, Joh. Aab. 20,10), hvilken ikke skal betragtes som en ydre Dom, men som en Dom, der fremgaar af deres eget onde Sind. Men idet de stille sig fjendtlig overfor det Gode, miste de ogsaa Livets indre Fylde og sande Glæde, der ene findes og vindes i Samfund med det Gode. Deres indre Væsen er derfor Tomhed og Usalighed, hvilket udtrykkes ved, at deres Bolig er paa de øde Steder (Matth. 12,43), hvad ikke kan tages stedligt, thi som ulegemlige Aander ere de ikke bundne til noget

Sted, men symbolsk om den indre Tomhed, hvori de leve og færdes.

Ligesom Englene ere ogsaa Mørkets Aander i stort Antal og danne ligesom disse et Rige, der er organiseret som forskellige Magter og Myndigheder (*ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις,* Eph. 6,12, Kol. 2,15), hvis Ondskab stiger i samme Grad, som deres Magt stiger (Matth. 12,25). Det indbyrdes Sammenhold fæstnes ved den fælles Trods mod Gud og den fælles Kamp mod hans Riges Fremme.

Alle disse onde Aander ere ikke skabte saaledes, hvad der vilde være i Strid med Guds Hellighed; de have været skabte som gode og hellige Engle i Herlighed, men Skriften hentyder til et Fald, der blev begaaet med fri Villie, idet de ikke bevarede deres Høihed (Juda V. 6), hvorfor Gud nedstyrtede dem i Afgrunden og i Mørkets Huler (2 Pet. 2,4). Dette Fald har ligesom deres Skabelse fundet Sted før Menneskenes Skabelse. Hvori dette Fald bestod, og hvad der fremkaldte det, derom giver Skriften os ingen Oplysning. Man har gættet paa Hovmod med Henvisning til 2 Thess. 2,4, hvor Talen dog er om Antichristen, og dette have de store christelige Epikere Milton, Klopstock o. A. benyttet, men nogen bestemt Udtalelse herom giver Skriften ikke.

De samme Indvendinger, som ere gjorte mod Englelæren, ere ogsaa reiste mod Dæmonologien, idet man ogsaa her har villet se en Accomodation efter den jødiske Folketro (Rationalismen) eller et symbolsk Udtryk for det Ondes Magt over Menneskene. Hvad ovenfor er gjort gældende mod disse Indvendinger, gælder ogsaa her: Skriftens Vidnesbyrd gaar utvivlsomt ud paa, at disse Væsener have personlig Existents, og fordi de ligge udenfor vor umiddelbare Erfaring, kan deraf ikke sluttes, at de overhovedet ikke existere. Større Betydning har den Indvending, at det kan ikke forstaas, at Aander, der ere skabte i Fuld-

kommenhed og Hellighed, kunne falde i saa stor Elendighed og Ondskab. Hertil vil imidlertid kunne svares, at jo høiere man staar, des dybere falder man, og at Syndens første Begyndelse, Overgangen fra det Gode til det Onde, altid er os et Mysterium, ogsaa for Menneskets Vedkommende, uden at dette dog berettiger os til at paastaa, at Saadant ikke kan have fundet Sted. Slutningen *ab esse ad posse*, fra Væren til Mulighed, har ogsaa sin Gyldighed her.

I Spidsen for denne store Skare af høie og mægtige, i Ondskab og aandeligt Mørke nedsunkne Aander staar en overmægtig ond Aand, om hvem de alle samle sig som deres Hersker og Konge paa samme Maade, som Englene samle sig om den treenige Gud for at lovprise hans Hellighed og Almagt samt udføre hans Bud. Navnet paa denne Mørkets Fyrste er Djævelen (*ὁ διάβολος*, Bagvadskeren) eller Satan (שָׂטָן, Modstanderen). Det første Navn betegner ham som Løgneren, der fordreier og fornægter Sandheden (Joh. 8,44), det sidste som den, der overalt modstaar Gud og søger at hindre hans Planers Udførelse. Hans Magtstilling betegnes ved Udtrykkene: denne Verdens Fyrste (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου,* Joh. 12,31, 14,30, 16,11), denne Verdens Gud (*ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου,* 2 Kor. 4,4). Hans Stilling som den forlokkende Magt, der søger at bringe Menneskene til Frafald fra Gud og derved styrte dem i Elendighed, betegnes med Navnet Fristeren (*ὁ πειράζων,* Matth. 4,3, 1 Thess. 3,5). Leilighedsvis kaldes han ogsaa Beelzebul (Matth. 12,24) og Belial (2 Kor. 6,15). Derimod er Navnet Lucifer af en langt senere Oprindelse; det er fremkommet i Middelalderen ved en urigtig Fortolkning

Joh. 8,44: Han (Djævelen) var en Manddraber fra Begyndelsen og staar ikke i Sandheden; thi Sandhed er ikke i ham. Naar han taler Løgn, taler han af sit eget, thi han er en Løgner og Løgnens Fader.

af Es. 14,12: »Hvorledes faldt Du ned fra Himlen, Du Morgenstjerne (Vulgata = Lucifer), Morgenrødens Søn?«

Som alle de andre Mørkets Aander har ogsaa Djævelen været i Høihed og Hellighed, men er nedstyrtet derfra ved et Syndefald. Hvori dette har bestaaet, om i Trods, Hovmod eller hvad andet, derom meddeler Skriften Intet. Men han er nu i en uafbrudt Oprørsstilling mod Gud og søger overalt at forstyrre hans Rige. Hans Magt er paa Grund af Menneskenes Syndighed overordentlig stor saavel i det Aandelige som i det Legemlige. Hver uomvendt Synder er i hans Magt, derfor hans Træl, ja hans Barn (Joh. 8,44, 1 Joh. 3,10: *τέκνα τοῦ διαβόλου*), fangede i hans Garn (2 Tim. 2,26) med Hjertet opfyldt af ham (Ap. G. 5,3: Ananias — Joh. 13,2 og 27: Judas), han søger efter Bytte som den brølende Løve (1 Pet. 5,8). Herfra strækker hans Magt sig over Naturen, hvor han volder Ulykker, Sygdom (Luk. 13,16, 1 Kor. 5,5), tilsidst Døden (Joh. 8,44, Hebr. 2,14). Men ved Christus er Djævelens Magt brudt: han er nedstyrtet fra sin Herskerthrone (Luk. 10,18, Joh. 12,31, 16,11), afvæbnet ved den Stærkere (Matth. 12,29) og gjort magtesløs (Hebr. 2,14). Alligevel fortsætter han sin Virksomhed, han er stadig »Modstanderen« af Guds Rige og søger snart ved Magt, snart ved List at fange Menneskene i sine Garn og bringe dem i timelig og evig Elendighed. Skøndt hans og hans Riges Magt er brudt, ere dog han og hans Hjælpere, Mørkets Aander, ingen ufarlige Modstandere; derfor opfordres de Troende til stadig at være paa deres Post overfor denne ligesaa snedige som stærke Modstander (1 Pet. 5,8–9) og til at iføre sig Troens fulde Rustning forat kunne gaa seirrig ud af Kampen (Eph. 6,12–17, 2 Kor. 6,7, 10,4).

Denne Djævelens dobbelte Stilling overfor Guds Verdensstyrelse snart som den beseirede og magtesløse, snart som den endnu farlige og kampdygtige Modstander ud-

trykkes billedligt ved hans forskellige Opholdssteder. Vil man tage disse i bogstavelig lokal Betydning, blive de lutter uforligelige Modsigelser; først ved den billedlige Forstaaelse kommer der indre Sammenhæng mellem dem. Naar han da siges at være i Himlen (Job 1, Joh. Aab. 12,7), da antydes dermed, at han trods al Snedighed og Magt staar under Guds himmelske Styrelse — naar han og alle Mørkets Aander siges at ligge bundne i Afgrunden (Juda V. 6, 2 Pet. 2,4), da betyder dette, at hans og deres Magt er principielt brudt, og naar det atter hedder, at han færdes i Menneskenes umiddelbare Nærhed (1 Pet. 5,8), da siges hermed, at Djævelen endnu trods sit dybe Fald kan være en farlig Modstander paa Grund af den menneskelige Svaghed, og at man derfor altid maa være paa Vagt overfor ham. Og naar det endelig hedder, at han færdes i Luften (Eph. 2,2), i Ørkenen (Matth. 4,1), da udtrykkes dermed det Tomme og Øde i hans Virksomhed, fordi den i sin inderste Grund kun er fornægtende og nedbrydende overfor det Gode, som er Guds Villie og Virken.

Det gl. Test. er meget tilbageholdende i sine Udtalelser om Djævelen og Mørkets Aander. Den Første optræder som den, der forlokker Stamforældrene til Ulydighed mod Gud og derved bringer Fordømmelse og Død over hele Slægten, men nævnes ikke ved sit rette Navn (Slangen — derimod Joh. 8,44, Joh. Aab. 12,9, 20,2). Om Forstaaelsen af Asasel (3 Mos. 16,8 flg.) er Fortolkningen tvivlraadig. Derimod i Jobs Bog og i Zach. 3,1–5 fremtræder Satan som de Frommes Anklager (jvfr. Luk. 22,31 og Joh. Aab. 12,10: vore Brødres Anklager). I 1 Sam. 16,14 tales om »en ond Aand, sendt til Saul fra Gud« — ligesom det i 1 Krønn. 21,1 fortælles, at Satan frister David til at tælle Folket, medens det 2 Sam. 24,1 fortælles, at Gud opægger David dertil. Begge Fortællinger kunne dog forenes derved, at det ligesom i 1 Sam. 16,14 er Gud, der lader

Satan friste David, idet Satan trods al sin Snedighed staar under Guds Verdensstyrelse. Endvidere omtales onde Markaander (5 Mos. 32,17, LXX: δαιμόνια) og Skovtrolde (Es. 13,21). At træde i Forbindelse med disse onde Aander og bruge deres Hjælp var Affald fra Herren, derfor betragtedes al Trolddom som den høieste Synd næstefter Afgudsdyrkelse (5 Mos. 18,10), og hver som udøver den, skal udryddes af Folket (3 Mos. 20,6). Den Tilbageholdenhed, som gl. Test. viser overfor Læren om Djævelen og Mørkets Aander, skyldes den strænge Monotheisme, thi for et saa sandseligt Folk som Israel, der villigt lod sig friste til Afgudsdyrkelse, vilde en nærmere Indgaaen paa Djævlelæren være yderst farlig og fremkalde lignende phantastiske Udskeielser som dem, vi senere møde i den christne Middelalder, uden at der kunde ydes tilstrækkelig Modvægt mod den.

Anderledes stiller Sagen sig i ny Test., hvor en saadan Modvægt er bragt tilveie i Evangeliets Forkyndelse og Menighedens Stiftelse. Her træder derfor denne Lære langt stærkere i Forgrunden og i en rigere Udvikling, som ses af de ovenfor anførte Udtalelser, dog ere Grundtrækkene de samme: de onde Aander som fristende overnaturlige Væsener, der pønse paa ved Løgn og Bedrag at bringe Menneskene bort fra Gud og styrte dem i timelig Fordærvelse og evig Fortabelse.

De Indvendinger, som ere blevne reiste mod Dæmonologien, ere i særlig Grad blevne reiste mod Djævlelæren. Man har heri snart villet se en Accommodation af Jesus overfor den jødiske Folketro, snart gjort gældende, at et absolut ondt Væsen vilde savne et Enhedspunkt og derfor være en Selvopløsning. Her overses imidlertid, at Enhedspunktet ligger i den onde Villie, der concentrerer sig i sig selv og samler alle de rige Evner om dette Centrum. Hvad Accomodationen angaar, da bliver den utænkelig

overfor en saa grov Overtro, naar man ser den Aabenhed og Hensynsløshed, hvormed Jesus træder i Kamp mod andre jødiske Folkeforestillinger, f. Ex. Sabbatens pinagtige Overholdelse. Det kan indrømmes, at enkelte af Jesu Udtalelser om Djævelens Magt kunne være billedlige (f. Ex. Luk. 10,18), men de fleste kunne kun forstaas om et personligt ondt Væsen. Ganske vist ligger et saadant absolut ondt Væsens med samt hans Tjeneres Existents ganske udenfor vor umiddelbare personlige Erfaring, men dette gælder jo om hele den hinsides Tilværelse, uden at vi derfor have Ret til at benægte den. Heller ikke ligger et saadant ondt Væsens Virksomhed og Gerninger ganske udenfor vor Erfaring. Tværtimod finde vi Gerninger af en saadan Art, at det bliver vanskeligt at forklare dem ud af en blot menneskelig Villen: en pludselig Grebethed af det Onde, en Grusomhed og Umenneskelighed, der stundom griber om sig i flere Slægter som en aandelig Pestilents. Vel kunne vi herfra alene ikke slutte os til et absolut ondt Væsens Existents, men vi kunne finde Bekræftelse paa en saadan, om hvilken vi paa anden Maade have faaet Kundskab.

Men som ved Englelæren maa der ogsaa ved Dæmonologien og her endnu mere gives Agt paa, at den ikke føres ud over de Grænser, indenfor hvilke den er holdt i den hellige Skrift. Historien viser os noksom forfærdelige Exempler paa, til hvilke Vildfarelser og oprørende Grusomheder saadan Overskridelse har givet Anledning, ikke blot en dum og sindsforvirrende Overtro, men ogsaa en heraf følgende Praxis, der som Hexeprocesser og Trolderi hærgede Europa i et Par Aarhundreder lig en aandelig Smitsot og bragte over Tusinder og atter Tusinder Ulykkelige legemlige og aandelige Mishandlinger og en forfærdelig Død.

Paa den anden Side kan Læren om Djævelen ikke benyttes til Speculationer, der skulle give os et dybere Indblik i Tilværelsens skjulte Hemmeligheder. Ligesaa lidt kunne vi fastsætte Noget om Djævelens Forhold til Naturen: at han kan benytte den i sin Tjeneste og fremkalde Sygdom og andre Ulykker, vil i Henhold til Skriftens Udtalelser (Luk. 13,16, 1 Kor. 5,5, 1 Tim. 1,20) ikke kunne nægtes, men atter maa det bestemt fastholdes, at vi Intet vide og Intet kunne vide om, naar og i hvilken Grad saadant kan finde Sted. Noget lignende gælder om Dæmonbesættelserne i ny Test., hvilke nærmest maa betragtes i Lighed med Miraklerne som noget Eiendommeligt for hin Gjennembruddets Tid, da baade Himlens og Afgrundens Kræfter rørtes i en Dybde og et Omfang, som nu ikke længer kendes. Man har derfor ikke Ret, naar man har villet hævde, at slige Djævlebesættelser, ved hvilke den Besatte taber sin egen Personlighed og bliver et villieløst Redskab for den onde Aand, kunne endnu finde Sted; en saadan Opfattelse vil føre til farlige Misligheder. Djævlebesættelser finde ligesaa lidt Sted som Mirakler i vore Dage; istedenfor begge er traadt Kirkens ordnede Virksomhed gjennem Ordet og Sacramenterne, med hvilke den beseirer Mørkets Magter og fremmer Helliggjørelsen. En anden Sag er, at Djævelen endnu kan friste og lokke til Synd og Vantro, og at derfor den Christne altid maa være paa Vagt overfor Arvefjenden og Modstanderen af Guds Riges Fremme, men Erkendelsen heraf fører ikke til Selvopgivelse, men tværtimod til personlig Selvhævdelse.

I Modsætning til hine phantastiske Overdrivelser og Udskeielser, der til Tider have medført saa store Ulykker, har Kirken i sin Lære og Bekendelse holdt sig indenfor den bibelske Læres Grænser og indskrænket sig til at fastholde Læren om Djævelens og de onde Aanders person-

lige Existents og evige Fortabelse*) uden at ville udgranske disse Dybets Hemmeligheder.

Den dogmatiske Betydning af Dæmonologien er væsentlig den samme som af Englelæren, nemlig at give os Indblik i en hinsides Tilværelse, der i Aandens Kraft og Rigdom langt overgaar den Tilværelse, hvori vi færdes, og som iøvrigt er skjult for vore Øine. Men naar Englelæren fører os i Høiden til fuldendt Hellighed og himmelsk Salighed, saa fører Dæmonologien os i Afgrundens Dybder for at vise os Ondskabens Fuldkommelse i Løgn, Had og indre Usalighed — i begge Retninger vises os til en Advarsel det Evighedsmaal, hvortil vi selv stævne frem, og som afhænger af vort eget Valg, alt eftersom vi gribe Guds frelsende Naade eller forhærde os imod den i Hovmod og Trods. Endvidere har Læren om Djævelen den dogmatiske Betydning, at den kundgjør os, at de nys skabte Mennesker ikke i selvbevidst Trods og absolut ond Villie have valgt Ulydighed og det deraf følgende Affald fra Gud, men at de ere blevne forlokkede dertil og bedragne af en ond Aand, som i snedig Klogskab og aandelig Magt var dem langt overlegen. Hermed er paa den anden Side givet Mulighed for, at de gennem Anger og Omvendelse atter kunne vinde Opreisning fra det dybe Fald og Frelse.

Den praktiske Betydning af Læren bliver den, at den skærper Øiet for lokkende Fristelser og formaner til Aarvaagenhed ved Tanken om, at vi ikke blot have Kamp mod Kød og Blod, men ogsaa mod hele Ondskabens aandelige Hær (Eph. 6,12), medens der paa den anden Side skænkes Trøst og Mod ved Forvisningen om, at om vi

---

*) *Conf. Aug. art. 17: Christus — — — condemnabit impios homines ac diabolos, ut sine fine crucientur. — Art. 19: causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quæ avertit se a Deo.*

holde os nær til Gud, vil Djævelen fly (Jak. 4,7), fordi hans Magt i Virkeligheden er brudt. Imidlertid maa det fastholdes, at som Englelæren, saaledes hører heller ikke Djævlelæren til de centrale Dogmer, begges Plads bliver i Periferien. Begge maa holdes indenfor Rammen af den bibelske Lære med dens mere ubestemte Antydninger og taale derfor hverken at fæstnes i en Række faste dogmatiske Begreber eller at gjøres til Genstand for dybsindige Speculationer, der i Djævelen vil se et kosmisk Princip, som ikke selv er Personlighed, men stræber at vinde Personlighed i Mennesket (Schelling — Martensen).

Som Resultat fastholde vi da, at Djævelen er efter Skriftens Lære baade virkelig og virkende Person, der af al Evne og Magt modstaar Guds Villie og Guds Riges Fremme, og som paa Grund af Menneskenes Skrøbelighed kan blive en farlig Fjende for dem, medens hans Magt dog er brudt i Principet ved Christi Aabenbaring og hans Riges Stiftelse. Læren om Djævelen og Mørkets Aander skal derfor i den christelige Dogmatik ligesom i Prædiken og Undervisning indtage den samme tilbagetrukne Stilling som i den hellige Skrift, saaledes at alle metaphysiske Speculationer ligesom Phantasiens Streiftog ind over Tilværelsens dunkle Natside undgaas, thi alt Saadant vil kun mere eller mindre forvanske og fordunkle den sunde Lære.

ANTHROPOLOGI.

Tilværelsen viser os, for saa vidt den falder indenfor vor Erkendelses Omraade, en sammenhængende Helhed og Organisation i en Udviklingsrække af stigende Selvstændighed og Frihed, der naaer sit Høidepunkt i Menne-

sket. I dette samler al Skabningens Fylde sig i sluttet Centralisation, hvorved det bliver et Speilbilled at hele Verden (Mikrokosme). Den ydre Uendelighed omsættes af Mennesket i indre Uendelighed: Stjernehimlen, der med sine vældige Kloder strækker sig i det for os uendelige og ufattelige Verdensrum, faar sit Modstykke i Menneskets Gudsbevidsthed og Samvittighed med sin ligesaa uendelige indre Dybde. Og saaledes sker det, at et Menneske, der set i Rummet er et forsvindende Punkt, alligevel staar høiere end alle disse Sole, Fixstjerner og Planeter tilsammen, fordi Mennesket i sin Tanke og Villie har Livets indre Uendelighed, medens alle hine Himmelkloder som saadanne ere uden Tanke og uden Aandsindhold. Paa Spørgsmaalet, om der ogsaa paa dem findes høiere Fornuftvæsener, formaar hverken vor Viden eller vor religiøse Tro at give Svar. Alt, hvad Astronomerne lærer os om dem, er en ren formel Viden, som kun angiver os deres Størrelse og deres Bevægelser, men Intetsomhelst formaar at meddele os om det Liv, som muligvis rører sig paa dem.

Paa denne Vis sker det, at Jorden saavel for vor Viden som for vor religiøse Tro bliver Tilværelsens aandelige Centrum, til hvilken al vor Erkendelse er knyttet, og hvorom den kredser. Alle Paastande om, at det er uforeneligt med Videnskabens Resultater, ere brøstholdne, efterdi Videnskabens Resultater, bortset fra den ovennævnte rent formelle Viden, absolut intet meddeler os om Livet paa andre Kloder, eller om der overhovedet findes noget Liv udenfor de rent elementære Naturkræfter, som her ere i Virksomhed. I Virkeligheden fremgaar hine Paastande af en pantheistisk Naturalisme, der sammenblander Gud og Verden, Aand og Natur og derfor aldrig kommer udover sine uklare Drømmerier og løse Phantasterier. Vor reale Viden og Erfaring er knyttet til Jorden og den Aandens

Verden, som her kommer til Aabenbaring i og gjennem Mennesket. Ganske vist er Jorden ikke mere, hvad den var for en tidligere Tids mere begrænsede Opfattelse, Verdens rumlige Centrum, men derfor ophører den ikke for os at være dens aandelige Centrum.

Og paa Jorden bliver atter Mennesket den høiest staaende Skabning, til hvilken hele den øvrige Natur stræber hen, og i hvilken den finder sit Formaal. Hvorledes denne stigende Udvikling fra de laveste Naturformer gaar for sig, ligger udenfor den religiøse Interesse og udenfor Dogmatiken og maa henvises til Philosophien. Christendommen betragter Tilværelsen ikke fra Naturens, men fra Aandens Standpunkt; set herfra faar Mennesket en central Stilling i Tilværelsen, og det Afgjørende bliver her Menneskets Forhold til Gud og atter Guds Forhold til Mennesket. De Hovedpunkter, som Dogmatiken her faar at behandle, er først Menneskets oprindelige Tilstand, som det udgik fra Skaberens Almagt, dernæst det dybe Fald, hvori det ved sin Ulydighed og Selvraadighed har bragt sig selv, samt endelig Guds Raadslutning til Gjenopreisning derfra.

---

§ 14.

Menneskets oprindelige Tilstand.

Den bibelske Fortælling afslutter Skabelsesværket med Menneskets Fremkomst og tildeler det en Herskerstilling over hele den øvrige Natur. Den betones endydermere derved, at medens Jorden frembringer Planter og Dyr, Havet utallige Fisk ved et Magtbud af Gud, saa virker Gud umiddelbart ved Menneskets Skabelse. Dettes eiendommelige Natur bestemmes endvidere ved, at det er

skabt i Guds Billed. Da det tillige fortælles, at Mennesket er dannet af Jord, som de andre levende Skabninger paa Jorden, saa er herved angivet Menneskets dobbelte Natur, dels jordisk, sandselig, dels aandelig.

En nærmere Forklaring af, hvad Gudsbilledet er, fremgaar af Sammenhængen. Det maa nemlig være det i Mennesket, hvori det adskiller sig fra den øvrige levende Natur, nemlig at det er et tænkende og talende Væsen med Valgfrihed mellem Godt og Ondt. Herved er Menneskets formale Personlighed bestemt i Lighed med Gud som vidende og villende Aand. Men til denne formale Bestemmelse kommer endvidere den reale Bestemmelse, at Mennesket er skabt godt med en oprindelig Kærlighed til det Gode og deraf følgende Tilbøielighed til at gjøre Guds Villie. Den formale og reale Side af Gudsbilledet maa dog ikke holdes ude fra hinanden, som Romerkirken forstaar det, at Gud nemlig først havde skabt Mennesket med Fornuft og fri Villie, Guds Billed *(imago dei)*, og derefter tilføiet Retfærdighed og Hellighed, Guds Lignelse *(similitudo dei — donum gratiæ superadditum)*. Denne udvortes mekaniske Opfattelse finder ingen Tilslutning i Skriften, hvor begge Udtryk ere enstydige (jvfr. Gen. 5,1, hvor det kun hedder, at Adam var skabt i Guds Lignelse) og er fremkommen af Romerkirkens udvortes Synds- og Helligheds-begreb. Til den modsatte Yderlighed er den protestantiske Orthodoxisme kommen, naar den opfatter det medfødte Guds Billed som en det førstskabte Menneskepar iboende fuldkommen Hellighed og Retfærdighed. Ikke alene bliver herved det paafølgende Syndefald uforklarligt, men ogsaa er en senere Livsudvikling afskaaren, og Menneskene staa allerede ved Maalet i Livets første Begyndelse.

Gudsbilledet maa vi da forstaa som et potentielt Anlæg, en Mennesket iboende oprindelig Lyst og Tilbøielighed til det Gode, hvilken vi nærmere kunne bestemme som

en medskabt Kærlighed til Gud og Mennesker paa lignende Maade, som det endnu glimtvis kan ses hos Børn. Men denne Kærlighed, der oprindelig er en Naturgave fra Gud, skulde personligt tilegnes og sædeligt styrkes gjennem den senere Livsudvikling, hvor den gjennem Valgfrihedens Prøvelse bliver Menneskets aandelige Eie.*) De først skabte Mennesker staa i et oprindeligt Livssamfund med Gud, det Gode er tilstede i dem som Realitet, men endnu i sin første Begyndelse, der skal voxe og befæstes gjennem den senere Udvikling. Dette er det medskabte naturlige Guds Billed og Lignelse *(imago et similitido dei naturalis et concreata)*, der er ligesaa langt fra en fuldkommen Hellighed, som det i modsat Retning er fra en sædelig Indifferentisme, hvorefter Mennesket fra først af skulde staa paa et aandeligt Nulpunkt og som Følge deraf med samme Lethed kunde vælge det Onde som det Gode (Socinianere og Arminianere). Det Gode er ikke noget, som først senere bringes ind i Mennesket, hvor vi atter møde den samme udvortes mekaniske Opfattelse som i Romerkirkens Lære om Gudsbilledet, men det er fra først af tilstede i Mennesket som productiv Livsfylde, dog endnu kun som spirende Anlæg i Lighed med Menneskets øvrige aandelige Evner og Tilbøieligheder.

Men skal det oprindelige Gudsbilled bekræftes og personligt tilegnes gennem Valgfriheden, saa er paa den anden Side ogsaa den Mulighed tilstede, at det kan mistes *(est accidentalis et amissibilis)* d. e. kan svækkes og fordærves, saa det bliver ukendeligt. Hvorvidt denne Fordærvelse

---

*) »I saadan fri og glad Kærlighed vare de første Mennesker skabte, først Kærlighed til Gud som Livets Ophav, alle gode Gavers Giver og Indbegrebet af al Fuldkommenhed, dernæst Kærlighed til Næsten, i hvem Gudsbilledet aabenbares, endelig Kærlighed til Naturen og alle Omgivelser som den af Gud satte Ordning.« (Christelig Sædelære, S. 119).

kan gaa, vil først blive Genstand for en senere Undersøgelse, idet vi her bliver staaende ved det nyskabte Menneskes oprindelige Tilstand.

Til Aandens Frihed og Glæde i det første Menneskepar svarede Legemets Sundhed og Styrke. Naturdrifterne stode i Harmoni med hverandre indbyrdes og underordnede sig villigt Aanden (*æquale temperamentum qualitatum corporis,* Apol. Conf. pag. 53). Det var en fuldstændig *καλοκαγαθία*, Aands og Legems Harmoni, hvorfor ogsaa Slægtens Stamforældre i deres aandslegemlige Skønhed og Styrke har været et Yndlingsæmne for den christelige Maler- og Billedhuggerkunst. De phantastiske Overdrivelser, vi møde hos Theosopherne, af Adam i Edens Have som værende af en himmelsk Materie med himmelsk Blod i sine Aarer o. lign. (Jakob Bøhme) finde intet Medhold i Skriftens simple og klare Beskrivelse, ifølge hvilken de første Forældres Natur var ganske af samme legemligsandselige Art som vor, selvfølgelig uden den Sygdom og Svækkelse, som er en Følge af den senere indtraadte Syndighed. De vare vel ikke udødelige (jvfr. 1 Mos. 3,22), men dog vilde Døden for dem ikke have været af den skrækindjagende Art ved en voldsom Adskillelse mellem Sjæl og Legem, som den først siden blev, men istedenfor denne kunde være indtraadt en Forklarelse eller Forvandling af Legemligheden som Overgang til en høiere Tilværelse (jvfr. 1 Kor. 15,51).*)

Til denne Sjælens og Legemets Harmoni svarer de ydre Naturomgivelser, hvilke Skriften betegner som Edens Have. Dette Sted er ikke et overjordisk Sted, som mange Kirkefædre holde for, heller ikke en Digtning eller en

*) Mærk Adskillelsen:
posse non mori (Adam før Syndefaldet),
non posse mori (Sjælene efter Døden og de salige Aander),
non posse non mori: alle Mennesker efter Syndefaldet.

Mythe, der skal fremstille den ubevidste Barndoms Uskyld og Lykke, som nyere Tænkere holde for (Kant, Hegel), men et bestemt Sted paa Jorden, muligvis i Høiasiens Bjergdale, hvor de gunstigste Betingelser for Slægtens Udvikling findes, og til hvilke Slægtens ældste Traditioner pege hen. Ligeledes maa de phantastiske Overdrivelser afvises, hvortil Folkedigtningen og senere Kunsten har hengivet sig, og som er blevne støttede af Kirken ved en Forvexling med det kommende Messiasrige, idet man har overført Skildringen i Es. Cap. 11 og lignende Prophetier om Fremtiden paa det oprindelige Paradis eller Edens Have og deraf draget Slutninger om Naturtilstanden, hvortil Skriftens simple Fremstilling ingen Anledning giver. Denne indskrænker sig til Meddelelsen om, at det var en yndig Have, hvortil gives nogle stedlige Angivelser. Hertil kan føies det Herredømme over Naturen, som var forjættet ved Skabelsen, og som ikke maa forstaas om Gudsbilledet (Socinianerne), men om den naturlige Følge af Gudsbilledet og de Herskerevner over den omgivende Natur, som ligger i det. Naar det endvidere fortælles, at »Gud satte Mennesket i Edens Have til at dyrke den og bevare den«, da er hermed Tanken om et ørkesløst Nydelsesliv afvist, og derimod udtalt, at som Gud selv er idel Virksomhed, saaledes er ogsaa Mennesket bestemt til et virksomt handlende Liv (jvfr. Joh. Ev. 5,17). Men Arbeidet i Edens Have var ikke, hvad det siden blev til, et byrdefuldt og møisommeligt Arbeide, men et lykkeligt og frit Arbeide under Guds rige Velsignelse.

Paa denne sidste og ikke paa de ydre Naturforhold ligger Hovedvægten ved det paradisiske Liv, hvormed Menneskeslægtens Liv begynder ifølge Bibelens Beretning.

Joh. 5,17: Jesus siger: min Fader arbeider indtil nu, ogsaa jeg vil arbeide.

Livet i Gud, inderlig Taknemlighed mod ham over Tilværelsens Glæde, fuld Fortrøstning til hans Førelse i Forening med det indbyrdes Kærlighedsliv, Følelsen af legemlig Sundhed og Styrke uden Frygt for den endnu ukendte Død samt Nydelsen af de skønne og rige Naturomgivelser — i Alt dette har Paradisets Lykke for de nyskabte Mennesker bestaaet, men Alt dette bevæger sig indenfor den samme Ramme, indenfor hvilken Menneskelivet og Naturlivet føres den Dag idag.*)

Som et Hovedtræk i Beretningen maa endnu nævnes, at der oprindelig kun er skabt eet Menneskepar (1 Mos. 1,27–28, jvfr. Matth. 19,4, Ap. G. 17,26, Rom. 5,12, 1 Kor. 15,21 flg.). Paastanden om flere oprindelige Menneskepar, de saakaldte Præadamiter**) eller Coadamiter, hviler paa en urigtig Skriftfortolkning og gjendrives ved Fortællingen selv (1 Mos. 2,5: der var intet Menneske til at dyrke Jorden — 3,20: Eva er alle Levendes Moder). Naturvidenskabeligt er der intet til Hinder derfor, de forskellige Racer tilhøre alle den samme Art og kunne forsaavidt meget vel nedstamme fra eet oprindeligt Par. Hovedinteressen ligger her imidlertid ikke paa det naturvidenskabelige eller historiske Omraade, men paa det religiøs-dogmatiske Omraade. Heraf følger nemlig Menneskeslægtens organiske Enhed og den heraf følgende almindelige Broderkærlighed (Ap. G. 17,24–26), endvidere Arvesyndens og Dødens Almindelighed (Rom. 5,12 flg.) samt endelig Christi Stilling som

---

*) Cfr. Apol. Conf. p. 53: *itaque justitia originalis habitura erat non solum æquale temperamentum qualitatum corporis sed etiam hæc dona, notitiam dei certiorem, timorem dei, fiduciam dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi.*

**) Peyrerius († 1655) udlagde de to første Capitler saaledes, at det første fortalte om Menneskenes Skabelse før Adam (Præadamiter), det andet Capitel derimod om Adam, der blev Stamfader til Jøderne. Et Hovedbevis mente han at finde i 4,14 (Kains Frygt for, at Enhver, som møder ham, vil dræbe ham).

den anden Adam, Slægtens aandelige Hoved, der bringer Frelse og evigt Liv, hvor den første Stamfader bragte Synd og Død (Rom. 5,15 flg., 1 Kor. 15,47 flg.).

Den nyere subjective Theologi vil i den paradisiske Tilstand i Edens Have ikke se en virkelig historisk Tilstand, men en symbolsk Beskrivelse af de blivende Grundforhold i den menneskelige Natur (Schleiermacher) eller at det christelige Livsideal, som fra Fremtiden er henlagt til Fortiden (Ritschl), hvoraf følger, at den ingen Betydning har for Dogmatiken. Denne Opfattelse hidrører fra den nævnte Retnings Mangel paa historisk Virkelighedssands og dens deraf følgende Tilbøielighed til at udlede Alt af den christelige Bevidsthed, og hvor dette ikke kan gjennemføres, uden Videre lade det bortfalde. I Modsætning hertil maa gjøres gældende, at naar den paradisiske Tilstand frigjøres for en senere Tids phantastiske Overdrivelser, som intet Medhold have i den enfoldige bibelske Fortælling, er der intet til Hinder for dens historiske Virkelighed. Dens dogmatiske Betydning er da ogsaa af betydelig Rækkevidde, idet den danner Forudsætningen for Syndens Indkomst i Verden, der uden denne Fortælling vil staa som en uløselig Gaade eller ogsaa føre til den Antagelse, at Synden er grundet i den menneskelige Natur (saaledes Schleiermacher, der forklarer Synden af den sandselige Naturs tidligere Udvikling i Mennesket og deraf følgende Overvægt over dets aandelige Natur), men hermed ophører Synden at være Synd og bliver en Naturbestemmelse.

---

§ 15.

Syndefaldet.

Den oprindelige Uskyldsstand maa bekræftes gjennem et Valg, først herved bliver den personlig tilegnet og Mennesket gjennem en længere Udvikling sædeligt frit. Frihed kan ikke skabes, den maa erhverves, hvad der kun kan ske gjennem et Valg. Først i et saadant kan Mennesket bestemme sig for eller imod Gud. Det er Gudsforholdet, Menneskets Villie til at underordne sin Villie under Guds Villie, der skal prøves, thi Gud er Indbegrebet af al Godhed og alt Godt. Idet Mennesket vælger Gud, vælger det dermed det Gode, medens et Valg i modsat Retning er at vælge det Onde. Prøven, som skal gjennemgaas, bliver en Lydighedsprøve, og hertil kræves et bestemt udvortes Bud, ikke et almindeligt sædeligt Pligtbud, hvor der altsaa kan tvistes om Budet er opfyldt eller ikke, men et bestemt Bud, hvortil Villien i den paafølgende Handling svarer sit Ja eller sit Nei. Paa denne Maade prøver Forældrene deres Børns Lydighed, og ifølge det rent umiddelbare og ureflecterede Barneforhold, hvori de første Mennesker staa til Gud, bliver Prøven her af samme Art.

Fortællingen om denne Prøve og dens Udfald have vi i 1 Mos. 2 og 3. Medens Skabelsen ligger udenfor al Historie og dermed ogsaa udenfor al menneskelig Erindring, saa falder Syndefaldet indenfor Historien og dermed ogsaa indenfor den menneskelige Erindring, hvorved i hvert Fald Muligheden for dens Bevaring gjennem Tradition er givet. Men den radikale Kritik holder for, at Fortællingen om Syndefaldet ligesaa vel som om Skabelsen er en Mythe af hedensk Oprindelse, der af den senere Reflection er bleven frigjort for den polytheistiske Indklædning og renset til en bestemt udpræget Monotheisme. Der maa herimod gjøres gældende, ligesom overfor Fortællingen om Skabelsen (se

ovenfor S. 127), at Religionshistorien ikke kender noget Exempel paa en saadan Proces, som vel ogsaa er ret utænkelig paa Grund af den særlig i Israel stærke Modsætning mellem Monotheisme og Polytheisme. Men hertil kommer, at medens vi finde adskillige hedenske Myther om Skabelsen, finde vi ingen saadan om et første Syndefald, hvoraf følger, at Fortællingen kan ikke være en Mythe af hedensk Oprindelse og senere omdannet i monotheistisk Retning indenfor Israel.

Idet vi derfor fastholde den bibelske Fortælling som saadan, bliver det næste Spørgsmaal, om den skal forstaas som virkelig Historie eller som symbolsk Indklædning af et Philosophem over Syndens og det Ondes Oprindelse. Den sidste Opfattelse gjør Rationalismen gældende og vil i Fortællingen om Syndefaldet se en Skildring af den Maade, hvorpaa den syndige Lyst kommer op i hvert enkelt Menneske, eller af den umiddelbare Bevidstheds Overgang til den reflecterende Selvbevidsthed. Dette er imidlertid stridende mod Fortællingens eget Formaal, der ikke tilsigter nogen psychologisk Forklaring af almene Phænomener i det menneskelige Sjæleliv, men hvis Formaal er at fortælle Aarsagen til alt det Onde, som er indkommet i Verden. Det er nemlig i Strid med den foregaaende Fortælling om Skabelsen, som ender med, at alt det Skabte var saare godt. Saadant stemmer ikke med Erfaringen, der viser os overmaade meget Ondt og Pinagtigt i Verden. Fortællingen vil vise, at dette er først senere kommet ind i Verden og skyldes en fremmed Magts Indgriben, dernæst Mennesket selv.

Fortællingen maa derfor fastholdes som en virkelig Begivenhed. Dog, da overnaturlige Magter gribe ind her, kan den ikke jævnstilles med andre historiske Begivenheder, men faar et fra disse forskelligt Præg, der fremtræder i en symbolsk Fremstilling af flere Enkeltheder, som

pege udover sig selv imod en dybere Baggrund. Allerede Navnene paa de to Træer vise i denne Retning: det ene lærer at skelne mellem Godt og Ondt, eftersom de vise Lydighed eller Ulydighed mod Forbudet — det andet, hvilket de ikke lære at kende, bliver Symbol paa det evige Liv i Gud. Heller ikke Straffetruslen, at de skulde dø samme Dag, som de overtraadte det givne Bud, kan tages bogstaveligt, thi det gaar jo ikke i Opfyldelse. Vanskeligst bliver Slangen at forstaa, der i Fortællingen optræder som en virkelig Slange, men dog taler som et Menneske. I ny Test. erklæres den ligefrem at være Djævelen (Joh. Aab. 12,9, 20,2–3 jvfr. Joh. Ev. 8,44, 1 Joh. 3,8*)), men herom siges Intet i selve Fortællingen. Denne maa da forstaas saaledes, at Slangen bliver det symbolske Udtryk for den træske onde Aand, som vil styrte Menneskene i Ulykke, men som af sky Ærefrygt ikke nævnes.

Vi fastholde den bibelske Fortælling om Syndefaldet som en historisk Begivenhed i Slægtens Begyndelse, der har grebet forstyrrende og ødelæggende ind i hele dens senere Levnetsløb, bragt al mulig Jammer og Elendighed over den, som tilsidst kulminerer i Døden. De enkelte Træk kunne dog ikke fastholdes i deres bogstavelige Ordlyd, men maa tages som billedlige og symbolske Udtryk for den høiere Magt, der holdes skjult bag Begivenheden. Den foreliggende Form maa bevares, idet vi ere ude af Stand til at give den en anden Skikkelse. Det gælder særligt Børneundervisningen, medens det maa forbeholdes de voxne og aandeligt myndige Christne at tage en friere Stilling overfor Fortællingens Enkeltheder.

Vi betragte da Fortællingen om Fristelsen ligesom Skabelsesberetningen som hørende til Menneskeslægtens

---

*) Saaledes allerede i Visdommens Bog 2,24: Ved Djævelens Avind er Døden indkommen i Verden — medens Paulus i 2 Kor. 11,3 skriver: Slangen fristede Eva.

ældste hellige Traditioner, der ere blevne opbevarede i Abrahams Slægt og derfra gaaede over til Israels Folk. Om Tiden, naar de ere blevne nedskrevne og bragte i deres nuværende Form, kunne vi intet vide. Alle Forsøg paa at fastsætte deres Affattelsestid strande paa deres absolute Uensartethed med alle andre Oldtidsfortællinger om Verdens og Menneskeslægtens første Begyndelse (jvfr. ovenfor S. 128).

Nogen psychologisk Forklaring af Syndefaldet giver Skriften os ikke, heller ikke af Motivet dertil, den fortæller kun Kendsgerningerne. Af disse fremgaar, at Synden er vakt ved Tvivlen (3,1: har Gud virkelig sagt?), derefter følger Selvraadighed og sandselig Lyst. Nogen længere Forberedelse og Udvikling, som lidt efter lidt har fremkaldt Ulydigheden, antyder Fortællingen ikke, den fremstiller den nærmest som et pludseligt Fald. Det virkende Motiv kan hverken bestemmes som Hovmod (Kirkefædrene) eller som Vantro (lutherske Dogmatikere), om end Saadant kan have været medvirkende, men det egentlige Motiv maa vel siges at have været Egenraadighed og Selviskhed, der fremkalder først Tvivl og dernæst Ulydighed mod det guddommelige Bud. Valgfriheden, der er medbestemmende Moment i Friheden, gjør sig her ensidigt gældende og vil være enebestemmende. Ganske vist bliver det uforklarligt, at Stamforældrene, som vare skabte i Guds Billed med Kærlighed til det Gode, pludselig kunde affalde og gjøre det Onde; dette er et Mysterium, men i Virkeligheden intet andet end det, som møder os i selve Valgfriheden, hvis Tilværelse vi maa erkende, men ikke formaa at gjennemtænke.*)

---

*) Medens romerske Theologer forklare Syndefaldet ved, at Gud borttager *donum superadditum gratiæ*, nemlig *justitia originalis*, hvorved Mennesket, ganske overladt til sig selv, bliver et

Syndefaldets Følger bleve skæbnesvangre baade indefter og udefter, ikke blot for Budets Overtrædere, men for hele Menneskeslægten. Indefter viser dette sig i Gudsforholdet: den barnlige Tro og Tillid er borte, de søge angstfulde at komme bort fra Gud (3,8: skjule sig i Haven foı Gud Herrens Aasyn). Det Samme gjentager sig i deres indbyrdes Forhold, ogsaa her er Tilliden og Kærligheden om ikke helt forsvundne saa dog i høi Grad svækkede, de skyde Skylden paa hinanden (3,12). Ligeledes er det harmoniske Forhold mellem Aand og Natur blevet forstyrret: Aanden blues over Naturen (3,7: de saa, at de vare nøgne) og særlig over de Lemmer, i hvilke det sandselige Naturliv rører sig kraftigst (de dække sig med Figenblade). Den oprindelige Uskyld og Kærlighed er borte, Gudsbilledet er svækket. Men i Fortællingen ligger ogsaa dette, at de have ikke helt løsrevet sig fra Gud, sætte sig ikke op imod ham som de frafaldne Engle i Trods og Hovmod. I Erkendelsen af deres Brøde og den deraf følgende Anger over, hvad de have gjort, ligger ogsaa dette, at det Onde har endnu ikke vundet Magt over dem; som det er kommet udenfra, staar det endnu overfor dem som en fremmed Magt, og heri ligger Mulighed for Lægedom og Frelse, hvad der finder sit Udtryk i Forjættelsen[1], der er knyttet til Straffen. Men Straffen kan ikke udeblive, den ligger i selve Ulydigheden mod Gud og dens nødvendige Følger. Det oprindelige Kærligheds- og Ligelighedsforhold mellem Mand og Kvinde (2,18, 23) er blevet forrykket: Manden vil nu vise sig som den physisk og aandelig stærkere og gjøre denne sin Overmagt gældende (3,16: herske over Kvinden). Og som Menneskene i

---

let Bytte for Fristeren, udtaler *Conf. Aug.* sig forsigtigere ved at søge Aarsagen i Menneskets Villie, som uden Guds Hjælp vender sig bort fra Gud (art. 19: *voluntas, quæ non adjuvante deo avertit se a deo*).

Ulydighed har vendt sig bort fra Gud, saaledes vil atter Naturen i Ulydighed vende sig bort fra Menneskene. Herredømmet over den maa gjenvindes ved haardt og strængt Arbeide, som kun giver ringe Frugt (3,17–18). Som Gudsbilledet er forvansket, saaledes er ogsaa det af Gudsbilledet følgende uforstyrrede Herredømme gaaet tabt, Livets mangehaande Plager og Bekymringer vælte ind over Menneskene: de uddrives af Edens Have, som med stræng Englevagt lukkes for dem (3,24). Denne Uddrivelse kan, om man vil, forstaas bogstaveligt og lokalt, men der er Intet til Hinder for, at den, som andre Træk i Fortællingen, forstaas symbolsk: Menneskene ere ved egen Skyld drevne ud af den oprindelige Tilstand i Uskyld, Sjælefred og indre Livsharmoni og bleve prisgivne for Livets haarde Kamp og strænge Arbeide.

Men er selve Naturen bleven en anden efter Syndefaldet? Er Storm og Uveir først komne op efter dette? har der ingen glubende Rovdyr og giftigt Kryb, ingen Oversvømmelse og Jordskælv været før Syndefaldet? herom siges intet i Fortællingen, og der er ingensomhelst Grund til at antage Saadant. Med Undtagelse af Fortællingen om Slangen, der som ovenfor viist kun kan forstaas symbolsk om en høiere fristende og forlokkende Magt, meddeler den hellige Skrift Intet om en directe Forandring af Naturen, lige saa lidt som den taler om en directe Forandring af Menneskets physiske Natur. Den bibelske Fortælling taler kun om, at Menneskets Forhold til Naturen er blevet et andet, og det har atter indirecte medført Forandringer i Naturen, ogsaa i Menneskets egen Natur paa Grund af den nøie indre Forbindelse mellem Aand og Natur. Herved fremkommer Livets store Plager: alskens Sygdomme, Alderdommens Svækkelse, den smertefulde Fødsel. Endvidere har Menneskenes Haardhed mod Naturen og Grusomhed mod Dyrene berøvet disse deres Tillid til dem, hele den

levende Natur er under et knugende Tryk fra Menneskenes Side og sukker ubevidst efter Forløsning, ligesom disse længes bevidst efter den (Rom. 8,$_{19-20}$).

Alle Livets Onder naa deres Høidepunkter i **Døden**, som er Syndens egentliga Straf (Rom. 6,$_{23}$: Syndens Sold er Døden jvfr. Rom. 5,$_{12}$ flg.). At der ved Døden ikke udelukkende skal tænkes paa den legemlige Død, ses klart af 1 Mos. 2,$_{17}$, thi Stamforældrene døde jo ikke den samme Dag, de overtraadte Forbuddet, men opnaaede tværtimod en meget høi Alder. Men Døden er først og fremmest Løsrivelse og Skilsmisse fra Gud, som er det absolute Liv, altsaa aandelig Død *(mors spirituatis)*, dernæst indre Uro og Splidagtighed, i hvilke Kræfterne vende sig mod hinanden, hvad der tilsidst fører til Opløsning og legemlig Død *(mors corporalis)*, og endelig, hvor ikke Lægedom og Frelse indtræder, den evige Død *(mors æterna)*. I denne bibelske Forstand begyndte Døden allerede at yttre sig, saasnart Syndefaldet havde fundet Sted, og i denne Forstand begynder Døden for det enkelte Menneske længe, før det egentlige Dødsøieblik indtræder, ja den kan vel siges at svæve over hans Hoved som et truende Damoklessværd hele Livet igjennem, hvor den atter og atter mælder sig snart som Sygdom og Smerte, snart som Svækkelse og Afkræftelse, snart som indre Tomhed og Træthed, ofte med en egen Følelse af Uhygge og Skræk. Saaledes bliver Døden *(ὁ θάνατος)* i Bibelens Sprog den absolute Modsætning til Livet *(ἡ ζωή)*, og ligesom dette er Eet med Sandhed og Retfærdighed, Glæde og Salighed, saaledes fører Synden Døden med sig i uundgaaelig Følge (*ἡ ἁμαρτία ἀποκύει θάνατον*, Jakob 1,$_{15}$) som Tomhed, Pine og indre Usalighed. Men i denne Forstand kender kun Mennesket Døden, thi for Dyret er Døden som Dødsangsten kun et forbifarende Nu uden blivende Varighed. Derfor kan det med Rette siges, at Døden kom ind i Verden ved Menne-

sket (Rom. 5,12), thi her tænkes ved Døden ikke paa en blot physisk Act, men paa Døden i sin hele omfattende aandslegemlige Betydning. Den Indvending, som man fra Naturvidenskabens og særligt Geologiens Side har ment at kunne rette mod Paulus' Ord i Rom. 5,12, falder derfor bort, thi den Død, hvorom her er Tale, er ukendt for Dyrene, og disse falde derfor her udenfor Betragtningen som overalt, hvor der er Tale om Guds Lov og Aabenbaring, der er rettet til Menneskene, men ikke til Dyrene, fordi disse ganske mangle den hertil fornødne Forstaaelse og Fatteevne (jvfr. 1 Kor. 9,9–10).

Den dogmatiske Betydning af Biblens Fortælling om Syndefaldet bliver da den, at Mennesket, der oprindelig var skabt godt med Fornuft og fri Villie, med Kærlighed til Gud og Lyst til at gjøre Guds Villie, skabt i Guds Billed og Lignelse, er affaldet herfra, forlokket og forført af et høiere ondt Væsen, og derved hjemfalden til Ulyksalighed og Død. Men heri ligger paa den anden Side Mulighed for Frelse, idet Synden ikke er bleven substantiel, men staar som en fremmed Magt over Mennesket, der inderligt ønsker at afkaste dette tyngende Aag, men ikke formaar det. Derfor er Forjættelsen om en kommende Frelse (3,1: Kvindens Sæd, der skal knuse Slangens Hoved) knyttet umiddelbart til Syndefaldet. Saaledes bliver Synd og Naade, Lov og Evangelium, evig Død og evigt Liv de store Modsætninger, hvorom den christelige Aabenbaringstro og paa dennes Grundlag Dogmatiken bevæger sig.

---

§ 16.

Arvesynden.

Efterat Syndefaldet havde fundet Sted, kunde det ikke atter tages tilbage, dets Følger kunde ikke udeblive. Tilliden til Gud var borte, den indbyrdes Kærlighed stærkt rystet, den udelte Livsglæde havde veget Pladsen for Angst og Uro. Villien og hele Aandslivet havde faaet en forandret Retning og maatte skride frem efter denne i stigende Fordærvelse.

Men ikke nok hermed maatte hele den ændrede Tilstand, som finder sit Udtryk i Synden og i Døden, forplantes fra Stamfædrene til deres Efterkommere og derved til hele den øvrige Slægt. Herved bliver Synden Arvesynd (*peccatum originale:* baade den oprindelige Synd og den Synd, hvoraf al anden har sin Oprindelse*)). At Synden paa denne Maade kan nedarves, stadfæstes af Erfaringen, der viser, hvorledes baade sygelige og syndige Tilstande, baade Lyder og Laster kunne nedarves gjennem flere Slægter ligesom omvendt ogsaa visse gode Egenskaber og Dyder, ja baade Lyder og Dyder kunne blive karakteristiske for visse Familier. Ikke mindre stadfæstes Syndens Almindelighed, fra alle Lande og til alle Tider gjenlyde Klagerne over, at Menneskene ere ikke saa gode, som de burde være, og at det er umuligt at finde et fuldkomment retfærdigt og viist Menneske.

Forat forklare dette Phænomen har man opstillet en tidligere Tilstand, hvori Menneskene have været inden den nuværende — den saakaldte Præexistentstheori. Denne phantastiske Lære forkynder, at Sjælene før Fødselen have været i en tidligere ideal Tilstand, hvori de have syndet

---

*) Dogmatikerne skelne mellem *p. o. originans* for Adam og *p. o. originatum* for alle hans Efterkommere.

og til Straf herfor ere blevne nedsænkede i den nuværende materielle Verden, hvor de gjennem Livets Gjenvordigheder optugtes og renses til atter at kunne vende tilbage til den overjordiske Lysverden, hvorfra de ere komne.*) Hele denne Lære, der baade i Oldtid og Nutid, blandt Philosopher og Theologer har fundet ivrige Talsmænd, har dog intet Tilknytningspunkt i Erfaringen, da vi Intetsomhelst mindes om en saadan tidligere Tilstand eller nogen i en saadan begaaet Synd, og den er i Strid med den uomtvistelige Lighed, som baade sjæleligt og legemligt gjør sig gældende mellem Forældre og Børn endog gjennem flere Slægtled, ligesom den ogsaa opløser saavel de enkelte Slægter som hele Menneskeslægten i lutter atomistiske Individer. I Modsætning til denne Lære har man opstillet to andre Theorier, Traducianismen og Creatianismen. Den første fæster Blikket paa Arveligheden og særligt Arvesynden, hvilken den forklarer deraf, at baade Sjæl og Legem forplantes eller overføres fra Forældre til Børn (Tertullian, tildels Augustin og de lutherske Dogmatikere). Creatianismen hævder derimod, at kun Legemet frembringes ved den naturlige Fødsel, medens hver Menneskesjæl er en umiddelbar Skabelse af Gud (Middelålderens Scholastikere og endnu stedse de romerske Theologer til Forsvar for Semipelagianismen). Ved sin ensidige Gjennemførelse sætter denne Theori en fuldstændig Dualisme mellem Sjæl og Legem, opløser al organisk Forbindelse i Slægten og kan endelig ikke forklare Aarsagen til, at Alle uden Undtagelse blive Syndere. Begge de nævnte Theorier maa da forenes saaledes, at Traducianismen fastholdes, men med et creatiansk Moment, saaledes at en Nyskabelse finder Sted af hver Menneskesjæl, uden at dog herved udelukkes Nedarvningen af sjælelige og legemlige Eiendommeligheder.

---

*) Nærmere herom se Christelig Sædelære § 14.

Hvorledes dette sker, er et for os ufatteligt Mysterium, men det samme er Tilfældet med al Livets første Oprindelse.

Som nu Syndens Almindelighed og dens Udstrækning til alle Mennesker er en af Alle anerkendt Erfaringssætning, saaledes udtales den mangfoldige Gange i den hellige Skrift. Blandt de mange Steder kunne fremhæves 1 Mos. 8,21, 1 Kong. 8,46, Ps. 143,2 og den udførlige Skildring i Ps. 14, Job 14,4, Sal. Ordspr. 20,9. Hertil kommer endvidere selve Offertjenesten samt Omskærelsen, som begge hvile paa Forudsætningen af den almindelige Syndighed. De samme Klager over Syndens og Uretfærdighedens Almindelighed møder os i n. T., saaledes Matth. 7,11, Luk. 13,1–5, Rom. 3,23, 1 Joh. 1,10, 5,19. Herimod strider ikke, at Christus stundom taler om Retfærdige (Mark. 2,17, Luk. 15,7), da det er sagt hypothetisk, muligvis stærkt ironisk om Pharisæernes rent udvortes Retfærdighed, eller ogsaa (Matth. 10,41, 13,17, 23,29: Propheter og Retfærdige) tales der om de ved Troen retfærdiggjorte, altsaa de, som have modtaget Syndernes Forladelse.

Endvidere læres, at denne almindelige Syndighed er hos hvert enkelt Menneske tilstede allerede fra Fødselen af, altsaa medfødt (1 Mos. 8,21, Ps. 51,7, Job 14,4 — Joh. 3,6, Eph. 2,3), og den føres da tilbage til Slægtens Stamfader, Adam (Rom. 5,12 flg., 1 Kor. 15,49). Men om den nærmere Forbindelse mellem Adams Synd og Slægtens Synd udtales der Intet, Betragtningen bliver staaende ved Syn-

---

1 Kong. 8,46 (Salomos Bøn): Naar de synde mod Dig — thi der er intet Menneske, at han jo synder mod Dig.

Ps. 143,2: Gaa ikke i Rette med din Tjener, thi for dit Aasyn er ingen Levende retfærdig.

Job 14,4: Kan der komme en Ren af en Uren? Ikke en Eneste.

Sal. Ordspr. 20,9: Hvo kan sige: jeg har vogtet mit Hjerte jeg er ren for Synd?

dens Almindelighed og intensive Styrke. Selv i Rom. 5,12 flg. udtales kun, at først syndede Adam og bragte derved Synden ind i Verden, og derefter syndede alle hans Efterkommere og døde ligeledes, fordi de syndede Alle. De to Led Adams Synd og alle Efterkommernes Synd opstilles overfor hinanden, men om Forbindelsen mellem de to Led udtaler Apostelen sig ikke. Han opstiller ligesom i 1 Kor. 15,45–49 Slægtens to Stamfædre, Adam og Christus, overfor hinanden og derefter de to Udviklingsrækker:

Adam	Christus
|	|
Synd	Tro
|	|
Død	Liv.

Synden, hvori alle gjøre sig skyldige, er Forbindelsesleddet mellem Adam og Døden, som Troen er det mellem Christus og Livet, men videre udvikles Tanken ikke, thi der siges Intet om Forholdet mellem Adams Synd og Efterkommernes Synd. Imidlertid maa det erindres, at selv om der paa dette enkelte Sted ikke tales om en bestemt Nedarvning af Synden, saa udtales den dog bestemt i andre Skriftsteder, saaledes Ps. 51,5: Jeg er født i Misgerning, min Moder undfangede mig i Synd — Job 14,4: Kan der komme en Ren af en Uren? Ikke En! — Joh. Ev. 36; Hvad der er født af Kjød, er Kjød — Eph. 2,3: Vi ere af Naturen Vredens Børn. Naar denne Tanke føres tilbage til Stamforældrene, da standser den tilsidst ved, at disses Synd nedarves paa alle Efterkommerne.

Arvesynden er da tilstede i hvert Menneske lige fra Fødselen af som den syge Spire i Aandslivet. Efterhaanden som dette udvikler sig fra den første ubevidste Tilstand, begynder ogsaa Arvesynden at yttre sig. Den frem-

træder paa dobbelt Vis, dels negativt som Mangel af den oprindelige Retfærdighed *(carentia justitiæ originalis)*, dels positivt som uordentlig Begær (*concupiscentia*, jvfr. Conf. Aug. art 2). I første Henseende kan mærkes, at det oprindelige Tillids- og Kærlighedsforhold til Gud er borte, Menneskene fødes uden Bevidsthed om Gud (*ἄθεοι,* Eph. 2,12), og paa Grund af denne deres Uvidenhed fremmedgjorte for Livet i Gud (Eph. 4,18). Vel er endnu Driften mod Gud og Længslen efter Gud tilstede, men den gjør sig kun gældende som indre Uro og famler om i Blinde. Positivt gjør Arvesynden sig gældende som uordentlig Begær, i hvilket de sandselige Drifter tilrive sig Herredømmet over den aandelige Sands, dernæst som Egenkærlighed og Selvraadighed, der søger at tilrive sig Alt, hvad der vækker dens Attraa. Ogsaa her gjøre bedre Drifter sig gældende, Sands for Ret og Retfærdighed, Lyst til at meddele og hjælpe Andre, men det er dog kun glimtvis og vil hurtigt tvinges tilbage, om der ikke gjennem Opdragelse og Tugt reises Modstand mod de medfødte onde Drifter og Tilbøieligheder.

Alt dette er, uden Hensyn til om Mennesket gjør det frivilligt eller ikke, i og for sig Synd (Conf. Aug. art 2: *vere est peccatum*), fordi det er Overtrædelse af Loven, og al saadan er Synd (1 Joh. 3,4: *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*). Det benægtes af Romerkirken, der i Tilslutning til sin udvortes dualistiske Opfattelse af det oprindelige Gudsbilled og af Syndefaldet (se ovenfor S. 166) lærer, at Arvesynden ikke er nogen virkelig positiv Synd, men kun en Svækkelse, en Mangel, altsaa noget blot Negativt. Den Retfærdighedens Krone, som var skænket Adam, og hvori Gudligheden *(similitudo dei)* bestod, er nemlig affalden ved Syndefaldet; tilbage bliver Gudsbilledet *(imago dei)* d. e. Fornuft og fri Villie. Og hermed fødes alle hans Efter-

kommere, saaledes at de vel mangle den oprindelige Retfærdighed og have Begær, men det er kun en Svækkelse, der fører til Synd, ikke i og for sig Synd (Trid. conc. sessio V, 5). Til den modsatte Yderlighed ere altfor ivrige lutherske Theloger komne, der i deres Iver forat udmale Arvesynden i al dens Skrækkelighed erklærede den for en saadan Bundfordærvelse af den menneskelige Natur, at den var bleven Substants i Mennesket, saaledes at Gudsbilledet ved Syndefaldet var blevet forvandlet til Satans Billed (Flacius). Vel blev denne Lære forkastet af Concordieformlen i den første Artikel, men senere har Pietismen og navnlig Methodismen og i dens Fodspor den nyere Opvækkelse oftere i Forkyndelse og Undervisning gjort sig skyldig i lignende Overdrivelser, saa at de i deres Trosiver skælde Tilhørerne ud for i aandelig Forstand at være Svin og Stude. Dette medfører den Fare, at der ingen Plads bliver for den syndige Udvikling, saaledes at Mennesket fra først af staar som en fuldmoden Synder, hvilket atter fører til sædelig Letsindighed og Indifferents, idet man mener, at man godt kan tillade sig adskillige baade mindre og større Synder, da Fordærvelsen fra første Færd allerede er saa stor, at den ikke kan blive større. Overfor disse Phantasterier maa det fastholdes, at Mennesket er ved Syndefaldet og Arvesynden hverken blevet et Dyr eller en Djævel, men det er en falden Storhed, som trods det dybe Fald endnu bærer Adelspræget overfor den øvrige Natur. Gudsbilledet er vel forvansket, men ikke gaaet tabt, det oprindelige Herredømme over Naturen er mistet og maa nu møisommeligt gjennem Kamp og Anstrengelse atter vindes tilbage, ligeledes har

---

Trid. conc. sessio V, 5: *Hanc concupiscentiam S. S, declarat non peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.*

den indre Fred og stille Livslykke i Samfundet med Gud veget Pladsen for Uro og indre Splidagtighed samt utilfredsstillet Higen og Søgen efter den bortkomne Gud og den forsvundne Livsglæde. Men alt dette er paa den anden Side ligesaa mange Tilknytningspunkter for Guds frelsende Naade, som her tager fat og begynder Gienopreisningen efter det dybe Fald.

---

§ 17.

Slægtskyld og Selvskyld.

Synden er tilstede i Mennesket allerede fra Fødselen af som Arvesynd, *peccatum originale.* Herom overtyder Erfaringen os tilstrækkelig: i samme Grad som Bevidsthedslivet vaagner og de første Villiesrørelser give sig tilkende, viser sig ogsaa de første Spor af det stridige egenkærlige Sind. Vel tale vi om de uskyldige Børn, men det er kun i relativ Forstand i Modsætning til den senere fuldt udviklede onde Villie. At disse første endnu ubevidste Rørelser af det forvendte Sind ere syndige, vil ikke kunne nægtes, thi al Synd er Brud paa Loven (*ἀνομία*, 1 Joh. 3,4) og som saadan hjemfalden til Straf (jvfr. Luk. 12,48: ogsaa den Tjener, som handler imod sin Herres Villie, fordi han ikke kender den, skal have Straf), men kan den ogsaa tilregnes som virkelig Skyld? De ældre Theologer svarede bekræftende herpaa, idet de henviste til Stamfaderen Adam, i og med hvem alle hans Efterkommere havde syndet. Saaledes allerede Augustin med Paaberaabelse af Rom. 5,12 efter Vulgatas Oversættelse: *(Adam) in quo omnes peccaverunt,* hvilket Sted han udlagde saaledes, at alle de ufødte Slægter havde været tilstede *in*

umbo Adami og saaledes havde begaaet Syndefaldet sammen med ham. Bortset fra den urigtige Oversættelse*) sætter Paulus paa det anførte Sted ikke nogen umiddelbar Forbindelse mellem Adams Synd og hans Efterkommeres Synd, men henviser til den Forbindelse, som der er mellem Synden og Døden: de dø Alle, fordi de syndede Alle. Mere berettiget er Augustins Forklaring, at Adams Synd tilregnes hele Menneskeslægten, fordi han er dens Stamfader. Denne Opfattelse gjenoptages af de lutherske Dogmatikere i Læren om *imputatio peccati Adami:* Adam er som Slægtens Stamfader tillige dens Repræsentant, og som saadan kan hans Synd tilregnes hele Slægten, idet Gud tillige i sin Alvidenhed forudsaa, at Alle vilde synde ligesom Adam. Imidlertid taler Paulus i det anførte Sted ikke om nogen Tilregnelse af Adams Synd, men kun om dens Virkning, nemlig at ved den bleve de Alle Syndere, ligesom de omvendt ved Christi Lydighed blive retfærdige (V. 19). Om en egentlig personlig Tilregnelse af Adams Synd til alle de Enkelte efter Adam taler Paulus ikke, tvertimod siger han, at hvor intet Lovbud er, altsaa heller ingen Bevidsthed om Loven, kan der vel syndes mod Loven, men Synden tilregnes ikke (Rom. 5,$_{13}$ jvfr. 4,$_{15}$, 7,$_{7}$).

Grundfeilen er her den, at man overveiende gjør en juridisk Betragtning gældende. Efter denne, som fortrinsvis bevæger sig i den ydre Retsorden, vil den Enkeltes Synd ikke kunne tilregnes Andre, som ingen Del have i den. Men anderledes stiller Sagen sig, naar en dybere gaaende moralsk Betragtning gjøres gældende. En saadan vil nemlig ikke blive staaende ved de enkelte Individer, der kun staa i et ydre Retsforhold til hverandre, men drage et inderligere Samfundsforhold ind under Betragtnin-

---

*) Ἐφ᾽ ᾧ i Rom. 5,$_{12}$ kan ikke oversættes ved »i hvem«, men »efterdi«, jvfr. 2 Kor. 5,$_{4}$, Phill. 3,$_{12}$.

gen, i hvilket de Paagældende staa til hverandre. Det findes i Slægtskabet, som det møder os i Familiens snævrere Kreds og i Folkets mere omfattende Helhed. Hverken hin eller dette er en sammenløbet Hob af Individer uden indre Forbindelse med hverandre. Foruden Naturbestemmelsen, der fremtræder som Blodets Baand og Nationaliteten, gjør ogsaa det moralske Baand sig gældende som sammenknyttende dem til en organisk Helhed. Her handler og lever den Enkelte ikke blot paa sine egne Vegne, men ogsaa paa det Samfunds Vegne, af hvilket han er et Medlem. Fortrinsvis gælder det den eller dem, der indtage en repræsentativ eller styrende Stilling indenfor Samfundet, i Familien Husfaderen, i Folket Kongen eller Regeringen. For Kongernes Synder maa Folket bøde (Horats: *quicquid delirant reges, plectuntur Achivi*), ligesom omvendt Heltenes og de store Aanders Bedrifter kaster Glans over hele Folket. Det Samme gjentager sig indenfor Familien: i den Skændselsdaad, hvori et af dens Medlemmer gjør sig skyldig, ville de øvrige vel ikke føle sig personlig medskyldige, men de ville føle sig tyngede af den Skyld, som hviler paa hele Familien. Vi komme herved til det moralske Begreb Slægtskyld, hvor den enkeltes Brøde kommer til at hvile paa hele Slægten. Dette Begreb er ikke juridisk, men moralsk og hviler paa den Opfattelse, at Slægten ikke er en løs atomistisk Hob af Individer, men danner en sammenhørende Helhed, hvis enkelte Medlemmer bære Skyld og Straf med hverandre. Det var kendt af Oldtiden med dens stærke Samfundsfølelse, vi møde det saaledes i de græske Skæbnetragedier, hvor den tragiske Konflikt fremkaldes ved Slægtskylden. Den samme Opfattelse gjenfinde vi i det gl. Test.; for Chams Brøde straffes alle hans Efterkommere, medens omvendt Sems Efterkommere velsignes for Stamfaderens Retsindighed (1 Mos. 9,21–27) — for Davids Brøde straffes hele Folket (2 Sam. 24) — og Her-

ren vil straffe Fædrenes Synder paa Børnene i tredie og fjerde Led (2 Mos. 20,5).

Denne Slægtskyld er det, som hviler over hele Menneskeslægten ved Stamforældrenes Ulydighed mod Gud, efterdi den hele Menneskeslægt er een stor Familie af eet Blod og samme Slægt (Ap. G. 17,26). Det er denne Tanke, som Paulus udfører i Rom. 5,12 flg. Men denne Slægtskyld eller Arveskyld er af en objectiv Natur, den hviler som en Ulykke over hele Menneskeslægten med et forfærdeligt Tryk. Vi ere Alle fødte af en syndig Slægt, og derfor fødes vi Alle i og med Synd. Og da denne Synd som al Synd er Affald fra Gud, er den tillige Affald fra Livet, og den fører derfor Dom og Død med sig (Conf. Aug. art. 2: *damnans et afferens mortem æternam*).

Saaledes er Arvesynden allerede i og for sig betragtet Arveskyld, objectiv Skyld. Men i denne ublandede Tilstand findes Arvesynden aldrig i Virkeligheden. Den optages af Menneskets Villie, som ikke med Ubehag hengiver sig til den (Augustin: *non inviti tales sumus*), og gaar derved over til at blive subjectiv og personlig Skyld. Fra sin hvilende og skjulte Tilstand i Menneskets Indre træder Arvesynden nu frem i det Aabenbare og kundgjør sig som en actuel Synd eller som Brøde, aabenbart Brud paa Guds Lov. Herved opstaar Forskellen mellem habituel Synd, Arvesynd, og actuelle Synder, de enkelte reelle Synder. Dog kan denne Adskillelse kun gjøres i Tanken og Begrebet, thi i Virkeligheden kan habituel Synd og reel Synd, Arveskyld og personlig Brøde ikke skilles, de glide ideligt over i hinanden og støtte gjensidig hinanden, idet Arvesynden som ond Begær, *concupiscentia,* fremkalder de enkelte Synder, og disse atter virke tilbage paa den onde Begær og gjøre den end stærkere, derved voxer den habituelle Synd. Medens den subjective Skyldfølelse gjør sig

gældende overfor de enkelte actuelle Synder, Løgn, Bedrageri, Mord, kort sagt al Slags Uret mod Næsten og den Skade, vi derved have tilføiet ham, saa gjør den objective Skyldfølelse sig gældende overfor hele den syndefulde Tilstand, hvori vi befinde os, og hvorom de enkelte actuelle Synder ere talende og anklagende Vidnesbyrd. Vi føle da paa een Gang Anger og Uvillie over den enkelte Synd, hvortil vi have ladet os forlede, og tillige Bedrøvelse og Smerte over vort egenkærlige Sind og det Ondes Magt i os. Denne Tankegang er det, som vel ikke udtales aabenlyst af Paulus i Rom. 5,12 flg., men som bærer hele Udviklingen. Han taler om, at Adam har bragt Synd og Død ind i Verden, men han taler Intet om en *imputatio peccati Adami,* derimod siger han, at Døden kom over Alle, fordi de syndede Alle (V. 12: *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον*) d. e. til Arveskylden kommer den personlige Brøde. Og naar han i det Følgende gjentager, at Alle bleve ved Adam gjorte til Syndere (V. 19: *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν*), saa formidles dette ved den personlige Synd paa samme Maade, som Retfærdiggjørelsen ved Christus *(δίκαιοι κατασταθήσονται)* ikkc uden Videre finder Sted, men formidles ved og betinges af Troen. Og saaledes træder da hos Paulus den rent juridiske Betragtning af Arveskylden som en *imputatio peccati Adami* tilbage for den sædelig-religiøse Betragtning af Arveskylden som Slægtskyld, der i de actuelle Synder gaar over til at blive personlig Skyld og Brøde.

Men hertil kommer endnu en Betragtning, som Apostlen gjør gældende; han bliver ikke staaende ved Arvesynden som den, der bringer Død og evig Fordømmelse *(damnans et afferens mortem æternam),* hvad der maatte bringe os til at stivne i Skræk og Rædsel ved Tanken om evig Fortabelse, men overfor Arveskylden, som bringer Dom og Død over hele Menneskeslægten, stiller han Frelsen ved

Jesus Christus, som bringer Liv og Salighed. Saaledes taler han i Rom. 5,12 flg., ligeledes i 1 Kor. 15,21–22 og 45–49, hvor han stiller den første Adam af Jord, efter hvem vi Alle arvede det jordiske Sind, overfor den anden Adam fra Himlen, efter hvem vi have det himmelske Sind. Og endelig, hvor Apostlen i Rom. 7,13–23 udtaler sin Smerte over den ham iboende Syndighed, der hindrer ham i at gjøre det Gode, som han vil, og lokker ham til at gjøre det Onde, som han ikke vil, og sukker dybt over denne sin *ταλαιπωρία* (V. 24), hæver han pludselig sit Blik og sin Tanke mod Himlen og takker seirsbevidst Gud for den Frelse udaf Elendigheden og den Frigjørelse, som Gud har sendt ham i Jesus Christus. Og derfor maa som i Livet saaledes ogsaa i Theologien disse tvende holdes uadskilleligt sammen: Arvesynden, der fra Adam breder sig over hele Slægten og bringer Dom og Død over hvert enkelt Menneske, fordi de syndede Alle (Rom. 3,23: *πάντες γὰρ ἥμαρτον*) og overfor den Frelsen ved Jesus Christus, der bringer Liv og Salighed til Hver, som i Tro modtager Frelsesbudskabet.

Den lutherske Orthodoxi var i sin gode Ret, naar den overfor Romerkirkens svækkede og udviskede Opfattelse af Arvesynden hævdede den dybe Fordærvelse og derefter følgende Dom, som den har bragt over hele Menneskeslægten. Men den feilede i sin dogmatiske Udvikling her som saa ofte ved den ensidige formale Udvikling af Læren om Arvesynden. Den isolerede ligesom senere Pietismen og Methodismen den Enkelte fra Slægten og stillede ham op overfor Adam og gjorde ham ansvarlig for Stamfaderens Syndefald, istedenfor at Eftertrykket her skal lægges paa Slægten, og det skal paavises, at vi Alle ere blevne Syndere, fordi vi ere fødte af en syndig Slægt. Videre sondrede Orthodoxien og Pietismen ligesom Methodismen

og Opvækkelsen nuomstunder ikke mellem objectiv Arveskyld og subjectiv personlig Skyld, men sammenblandede begge saaledes, at Arvesynden strax var fuldfærdig, og der ingen Plads blev til en videre Udvikling og Væxt af Synden. Endelig holde de nævnte Retninger Arvesynden med Fordømmelsen paa den ene Side og paa den anden Side Frelsen ved Jesus Christus alt for langt ud fra hinanden, hvilket fører til en mørk og tungsindig Livsanskuelse, der i stærk Anfægtelse kan ende med Fortvivlelse.

Arvesynden er da den onde Spire i Mennesket, der er tilstede allerede fra Undfangelsen og Fødselen og med indre Nødvendighed voxer og bliver stærkere. Herved tilegnes den og bliver til personlig Synd, der giver sig Udslag i de mange enkelte Synder. Den fordærver Naturen, *ἡ σάρξ,* som oprindelig var god, og Omverdenen, *ὁ κόσμος,* som ligeledes oprindelig var skabt god.*) Hvad der i høi Grad bidrager hertil, er den mangelfulde Optugtelse og det slette Exempel, som Barnet ofte har for Øie i sine Omgivelsers Færd. Paa den Vis sker det, at Samfundet mere og mere fordærves, indtil tilsidst den ganske Verden ligger i det Onde (1 Joh. 5,19). Naar dette ikke er sket i bogstaveligste Forstand, da skyldes det den bestaaende Retsorden (*τὸ κατέχον,* 2 Thess. 2,6) og Staten med Øvrigheden, der ikke bærer Sværdet forgæves (Rom. 13,4) samt endelig den religiøse Tro, der, saalænge den endnu bestaar, holder de onde Lidenskaber nede. Men at disse vedblivende ere tilstede i Menneskene og skjule sig i Dybet, ses klarligt deraf, at hvor de ovennævnte Støtter falde bort, der bryder den skjulte Ondskab frem i al sin Forfærdelighed og ødelæggende Magt. Gruopvækkende Exempler herpaa afgive

---

*) Om de forskellige Betydninger af *σάρξ* og *κόσμος* og de herved fremkaldte Misforstaaelser fra Pietismens og Methodismens Side se Christelig Sædelære § 13.

enkelte af de romerske Keisere, der paa Magtens Høidepunkt stod uden bindende Retsorden og uden religiøs Tro og derfor gav deres Vellyst og Grusomhed frit Løb, indtil de tilsidst selv bleve Offre derfor. Og det samme gjentaer sig i vore Dage, hvor europæiske Embedsmænd, hvilke i deres retsordnede Hjemland nøde Anseelse som høit dannede og retsindige Mænd, blandt Negerstammer og andre lavt staaende Folkeslag, der stod retsløse og værgeløse overfor dem, have udøvet de største Afskyeligheder. Ikke mindre aflægge de voldsomme revolutionære Bevægelser med deres Vildhed og Raahed og Foragt for Menneskeliv, hvor de faa Magt til at omstyrte al Lov og Ret, talende Vidnesbyrd om den Ondskab, som ligger gjemt dybt i Mennesket og skjuler sig under Hverdagslivets rolige Overflade, men er rede til at bryde frem i dyrisk Vildskab, hvor Retsordenens tilbageholdende Magt (*τὸ κατέχον*) er bleven omstyrtet. Baade Jesus i sine Taler og Apostlene i deres Breve varsle da ogsaa om al den Voldsomhed og Ufred og Ustyrlighed, der skal bryde frem, naar de sidste Tider og Verdenshistoriens Afslutning nærmer sig.

Anm. Den nærmere Udvikling af Syndens Væsen, dens forskellige Arter og fremskridende Væxt i Mennesket tilkommer det Sædelæren at gjøre Rede for (se Christelig Sædelære § 13—15).

---

§ 18.

Den syndige Villies Ufrihed.

Hvor dybt Mennesket end er sunket ved Synden, hvor stor aandelig og legemlig Nød den har bragt over hele Slægten, saa er den dog endnu ikke helt fortabt. Den er ikke stivnet i Trods og Had mod Gud, tværtimod rører

sig endnu i den Længsel efter Gud, Suk efter Gud. Og trods al Forvildelse og Affald fra Guds Lov rører der sig paa samme Tid Længsel efter at opfylde Loven og at gjøre, hvad sandt og retfærdigt er. Ligesom Menneskene paa Videnskabens, Kunstens og det praktiske Livs Omraade kunne øve allehaande Storværk og forstaa at gjøre sig til Herrer over Naturen, saaledes se vi ogsaa mange Exempler paa stræng Pligtopfyldelse og Høisind, Hjælpsomhed og Selvopofrelse. Alt dette er Rester af Gudsbilledet, den oprindelige Uskyld og Kærlighed, som var givet Menneskene. Spørgsmaalet bliver, hvor meget der kan siges at være tilbage, hvormegen Styrke og aandelig Sundhed der endnu trods Arvesynden og dens Følger er bevaret. Medens der fra den ene Side saas ensidigt herpaa, kom man til det Resultat, at Mennesket endnu havde Kraft nok til at reise sig efter det dybe Fald, eller, selv om man indrømmede, at Mennesket trængte til en guddommelig Frelse, saa maatte den dog nærmest betragtes som Hjælp til Selvhjælp. Fra den anden Side fæstede man Blikket paa det dybe Fald og erklærede, at den iboende Syndighed var saa overmægtig, at Mennesket var ganske ude af Stand til atter at reise sig, og at Kraften hertil ene kunde gives ved en særlig guddommelig Frelse. De mest yderligt gaaende erklærede endog, at Mennesket var saa fordærvet ved Synden, at der ikke var mindste Gnist af det Gode tilbage i det: den saakaldte Fromhed og Høisind og Selvopoffrelse, som de udviste, var kun et Skalkeskjul for Ligegyldighed og Vantro, for Selvretfærdighed. Store Svingninger have her fundet Sted lige fra Pelagius, der hævder den menneskelige Villies ubrudte Frihed til at vælge mellem Godt og Ondt, Liv og Død, indtil Flacius, der erklærer Arvesynden for Substants i Mennesket, som derfor nu er ude af Stand til at vælge mellem Godt og Ondt. Det gælder da om at

trække Linierne op mellem disse forskellige Anskuelser for at klargjøre Forholdet mellem dem.

Modsætningen mellem de nævnte Anskuelser bryder skarpt frem i den gamle Kirke ved Striden mellem Pelagius og Augustin. Den første hævdede ud fra en stræng moralsk Livsopfattelse, men uden dybere psychologisk Blik, at Mennesket fødes uden Synd i samme Uskyldighedsstand som Adam før Faldet, dog med en Overvægt af det Sandselige over det Aandelige, som imidlertid ikke er større, end at Mennesket med ærlig Stræben og fast Villie kan beseire den og oplyst ved Christi Liv og Lære skride frem mod Fuldkommenhedens Maal. Augustin tog derimod sit Udgangspunkt fra en dyb religiøs Opfattelse, som fandt sin Bekræftelse i personlige Selvoplevelser gjennem et stærkt bevæget indre Sjæleliv. Ud herfra erklærede han, at den ganske Menneskehed er ved Stamforældrenes Syndefald blevet en eneste grundfordærvet og fortabt Masse *(massa perditionis)*. Det enkelte Menneske er allerede ved sin Fødsel grundfordærvet af Synden *(nascitur homo novus sed peccator vetus)*, i al Evighed hjælpeløst fortabt, om ikke den guddommelige Naade træder til og frelser det.

Pelagius' Lære blev fordømt paa flere Synoder, men kom frem paa Ny i en omdannet og formildet Skikkelse ved Semipelagianismen. Ifølge denne er den menneskelige Frihed vel svækket ved den medfødte fra Stamforældrene nedarvede Syndighed, men ikke ophævet. Mennesket kan derfor ikke frelses ved egen Kraft og Dygtighed, men kun ved Guds frelsende Naade. Paa den anden Side er der dog endnu saa meget Godt bevaret i Mennesket, at det kan yde en kraftig Medvirkning ved Frelsen, hvorfor Gud ogsaa kræver en saadan af det. Denne Opfattelse, der søgte at formidle mellem de skarpe Modsætninger, trængte efterhaanden igjennem i den romerske Kirke og er endnu

stedse herskende i den. Den romersk-katholske Theologi søger da nærmere at bestemme, hvormeget der skyldes den guddommelige Naade, og hvormeget Mennesket selv er pligtig at gjøre for at kunne faa Del i Frelsen.

Mod den Værkhellighed og Selvretfærdighed, som fulgte heraf, nedlagde Protestantismen sin energiske Indsigelse. Idet den gik ud fra religiøse Oplevelser — paa den ene Side Erkendelsen af Lovens ideale Høihed, paa den anden Side Følelsen af den fuldkomne Afmagt til at opfylde den, og endelig Samvittighedens heraf følgende Skræk for den kommende Dom — hævdede den, at Mennesket er ude af Stand til at reise sig af det dybe Fald og af Syndens Elendighed, det formaar kun dette ved guddommelig Hjælp, som modtages i Tro og ydmyg Erkendelse af, at det Intet formaar af sig selv og derfor heller Intet har at rose sig af, men Frelsen og Opreisningen skyldes udelukkende Guds Naade. Og som sædvanlig støttede Protestantismen denne Opfattelse paa tydelige og klare Udtalelser i den hellige Skrift. Allerede i gl. Test. udtales det, at Menneskets Hjerte er ondt fra Ungdommen af (Gen. 8,21) og hans Tankers Paafund er ondt hver Dag (Gen. 6,5), det er undfanget i Synd og født i Misgerning (Ps. 51,7) og dets Hjerte er ved Synden blevet haardt som Sten (Ezech. 11,19), hvorfor Frelsen og Opreisningen ene kan komme fra Gud. De samme Udtalelser om Menneskenes fuldkomne Afmagt til at gjøre det Gode møde os i ny Test. med en større Uddybning af Syndserkendelsen. Menneskene ere onde (Luk. 11,13: *πονηροὶ ὑπάρχοντες*), elske Mørket mere end Lyset (Joh. 3,19), hensunkne i Sandselighed og uden Forstaaelse af Gud (1 Kor. 2,14), hvorfor de i deres Hjerters Forvendt-

---

Ezech. 11,19: Jeg vil give dem en ny Aand i deres Indre, jeg vil borttage Stenhjertet af deres Indre og give dem et Kjødhjerte.

hed ansee Guds Visdom for Daarskab (1 Kor. 1,18 flg.). Det er derfor fra Gud, at Frelsen maa udgaa, han maa gjenføde dem til et nyt og helligt Liv (Joh. 3,5–6) og virke i dem ny Villen og ny Virken (Phill. 2,13).

Men idet Protestantismen lagde hele Vægten paa Guds frelsende Naade og frakendte Mennesket al Selvvirken, kunde det vel hændes, at man i sin Iver kom for langt til den modsatte Yderlighed og frakendte Mennesket enhver Gnist af det Gode, enhver Længsel efter Gud og fremstillede det som aldeles ufølsomt for enhver aandelig Rørelse, som en blot og bar Sten eller Klods i de aandelige Ting. Udtalelser af denne Art vil man finde i Luthers Stridsskrift mod Erasmus *(De servo arbitrio)*, hvor det siges, at Gud er alene virkende, Menneskene ere blotte Instrumenter i hans Hænder; den frie Villie er et blot Ord, i sig selv Intet; Alt hvad der sker, maa ske saaledes efter guddommelig Bestemmelse o. lign. Paa samme Maade hedder det i Concordieformlen, at Menneskene ere i aandelige Ting en haard Sten, en uhøvlet Blok, det formløse Dynd *(lapis, truncus et limus)*, saaledes at der ikke er den ringeste Gnist af aandelige Kræfter tilbage i det naturlige Menneske.*) En bogstavelig Fastholden af disse stærke Ord vilde føre til farlige sædelige Conseqventser, idet Menneskene ville overgive sig til alskens Synder og Laster i den Tanke, at de kunne jo dog ikke blive værre, end de nu af Naturen ere, ligesom det jo ogsaa strider mod Erfaringen, der ingenlunde viser os Menneskene som saadanne bestialiserede Djævle. At dette dog heller ikke er Concordieformlens Mening, vil ses af, at der findes en Række andre Udtalelser, der i høi Grad begrænse de nævnte haarde Ord. Det

---

*) — — — ne scintillula quidem virium spiritualium in hominis natura post lapsum manserit aut restet. Form. Conc. art. II de libero arbitrio p. 656.

indrømmes, at der i Mennesket efter Syndefaldet endnu er en lille Gnist tilbage af Gudserkendelse og Lovbevidsthed *(aliqua notitiæ dei scintillula reliqua et particula aliqua legis)*, ligesom det fastholdes, at Mennesket ogsaa efter Syndefaldet er vedblevet at være et Fornuftvæsen med Forstand og Villie.*) Concordieformlen indtager da en dobbelt Frontstilling: overfor den romerske Semipelagianisme fastholder den Menneskets sædelige Fordærvelse og fuldkomne Udygtighed til at kunne frelse sig selv — overfor Flacius, der var gaaet til den modsatte Yderlighed og lærte, at Arvesynden var bleven Substants i Mennesket, saaledes at Menneskets Villie er blevet til Et med Synden og Guds Billede ved Syndefaldet blevet forvandlet til Satans Billed, fastholder Concordieformlen Gudsbilledets Bevarelse og Menneskets substantielle Integritet efter Syndefaldet. Heraf følger nu atter, at medens Menneskets fuldkomne Afmagt paa det religiøse Omraade fastholdes, saa indrømmes der dog Mennesket Mulighed til en vis borgerlig Retfærdighed og naturlig Loverkendelse.

Den samme Opfattelse gjør Augsburger-Confessionen og dens Apologi gældende, men den fremsættes her paa en klarere og renere Maade uden de ovenfor nævnte altfor ensidige og derfor misvisende Yttringer. Der skelnes her mellem den borgerlige Retfærdighed *(justitia civilis)* og den aandelige Retfærdighed, som ene har Værd for Gud *(justitia spiritualis s. dei)*. Den første er af udvortes Natur og gælder de ydre Handlinger i Samfundet: her formaar Mennesket ved egen Kraft ikke alene at afholde sig fra grove Synder og Laster, men ogsaa at udføre skønne og ædle Handlinger, som fremkalde Beundring og Paaskønnelse. Den aandelige Retfærdighed derimod viser sig ikke i ydre Handlinger, men i selve det Sindelag, hvoraf de gode

*) Form. Conc. p. 672.

Handlinger udspringe, og fremfor Alt i det indre Gudsforhold, at elske Gud, have fuld Tillid og Taknemlighed til ham, og det formaar Mennesket ikke ved egen Kraft.*) Med andre Ord: overfor de enkelte sædelige Handlinger have Menneskene ogsaa efter Syndefaldet en vis Valgfrihed til det Gode eller det Onde, men overfor det Gode som Totalitet staar det afmægtigt, det er ikke Herre over Hjertets indre Rørelser og har derfor ikke en i alle Maader udelt og uskrømtet Kærlighed til Gud og Mennesker. Al hin ydre borgerlige Retfærdighed, hvor stor og tiltalende den end kan tage sig ud for Mennesker, formaar derfor ikke at udfri Mennesket fra Syndens Magt og hjælpe det til at begynde et nyt i Ordets fulde Forstand retfærdigt og helligt Levnet.

Denne dobbelte Bestemmelse af Menneskets Natur efter Syndefaldet finde vi da ogsaa i den hellige Skrift. Ved Siden af de ovenfor anførte Udtalelser om Menneskets syndige Natur og Forhærdelse overfor Gud kan anføres en Række andre, der tillægge Menneskene en delvis Evne til at gjøre det Gode. Saaledes taler Paulus om Hedningernes naturlige Gudsfrygt (Ap. G. 17,22: Athenienserne roses som *δεισιδαιμονεστέροι*) og sædelige Loverkendelse (Rom. 2,14–15), og i Evangelierne fortælles om fromme Hedninger, som søge Gud og Frelseren (Høvedsmanden i Kapernaum, Matth. 8,10 — den kananæiske Kvinde, Matth. 15,21 flg.), og det fastholdes, at ogsaa Syndere kunne vise Kærlighed og Hjælpsomhed overfor Andre (Luk. 6,32–33).

---

*) Conf. Aug. art 18: Docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine spiritu sancto efficiendæ justitiæ dei sive justitiæ spiritualis. — — — Quanquam enim externa opera aliquo modo efficere humana natura possit — potest enim continere manus a furto, a cæde — tamen interiores motus non potest efficere ut timorem dei, fiduciam erga deum, castitatem, patientiam etc.

Resultatet af disse Overveielser bliver da følgende: Mennesket har efter Syndefaldet i de rent udvortes og borgerlige Sager beholdt Valgfrihed, Klogskab, Forstand, Evnen til allehaande Opfindelser og Dygtighed til mange Slags Gerninger, om end disse Evner og Anlæg paa mange Maader ere blevne svækkede og forringede ved Synden. Ligeledes har det efter Syndefaldet bevaret Længsel efter Gud, en indre Uro og Søgen efter ham og Attraa efter at opfylde Loven og gjøre, hvad Retfærdighed og Sandhed byder. Men trods Alt dette er Mennesket ude af Stand til ved egen Magt at løsrive sig fra Syndens Trældom eller at indtræde i et Tros- og Tillidssamfund med Gud og derefter begynde et nyt Liv i Sandhed og Hellighed.

At dette forholder sig saaledes, bekræftes noksom af Erfaringen. Overfor os selv maa vi sukkende bekende, at vi trods al vor Attraa efter at gjøre det Gode dog paa saa mange Maader føle os hæmmede og bundne af den os iboende Syndighed — jvfr. Apostelens malende Skildring af den indre Tvedragt i ham selv mellem det Gode, som han vil, og det Onde, som han ikke vil, men dog gjør (Rom. 7,15–25).*) Og omvendt, naar vi fæste Blikket paa Omverdenen, da se vi mange saakaldte Fritænkere, der have stillet sig udenfor Christendom og Kirke, men om hvem det ikke kan nægtes, at de i Samlivet med Andre vise sig som sanddru og pligtopfyldende Mennesker, ganske vist uden den indre Dybde og Fasthed i Charakteren, som først den religiøse Tro giver.

I store Træk viser Verdenshistorien os det samme

---

*) Naar man har ment, at Paulus i det anførte Sted taler om den Uigjenfødte, da lader dette sig ikke forene med V. 25, hvori han takker Gud for Frelsen ved Jesus Christus. Paulus taler her hverken om den Gjenfødte eller den Uigjenfødte, men om Mennesket som saadant, saaledes som det er under alle Livets Forhold.

Billed. Navnlig i den græsk-romerske Oldtid udfolder Menneskeaanden en Kultur, der ved sin Rigdom og Storhed vækker vor Beundring og paa enkelte Punkter staar uopnaaet endnu i vore Dage, ligesom det heller ikke fattes paa store Bedrifter og herlige Dyder, som udvises af fremragende Mænd. Men alt dette bæres og støttes af lykkelige Naturforhold og derpaa byggede Samfundsforhold. Saasnart disse Betingelser falde bort, brister Harmonien og den indre Tomhed kommer frem og med den følger en stigende Opløsning af Samfundsforholdene, en sædelig Forvildelse og Raahed, der mere og mere fører til en navnløs Elendighed, hvoraf intet menneskeligt Snille eller Dygtighed formaar at reise den dybt faldne Slægt. Da omsider alt Haab om Opreisning syntes udelukket, da kom Frelsen og Opreisningen — den kom gjennem et lidet og foragtet Folk og paa en Maade, som Ingen havde anet (jvfr. 1 Kor. 2,9: hvad ikke opkom i noget Menneskes Hjerte).

---

§ 19.

Guds Vrede og Straf over Synden.

Gud forholder sig ikke ligegyldig for, at den af ham skabte Menneskehed, der skulde være den synlige Skabnings Hoved og Krone, har vendt sig fra ham i Ulydighed mod hans Bud og Trods mod hans Villie. Guds Væsen er ikke blot Tænken og Villen, som det udvikles i det philosophiske Gudsbegreb, men det er tillige dyb og inderlig Følelse, som Aabenbaringens Gudsbegreb udvikler det, naar det først i Kærligheden viser os den fulde Udfoldelse af Guds Væsen. Men Kærligheden har atter Helligheden til sin Forudsætning (se ovenfor S. 80), og herved faar den sin dobbelte Stilling som dragende og tiltrækkende

Magt (Joh. 12,32: fra Høiheden vil jeg drage Alle til mig) og atter som frastødende og forskydende Magt (Ps. 5,5: den Onde skal ikke bo hos dig, vor Gud!). Denne sidste er Guds Vrede, som er det energiske Udtryk for Guds Hellighed og Retfærdighed, thi disse ere levende og virkende Realiteter og ikke abstracte Begreber. I Kraft af dem støder Gud Synderen fra sig og fuldbyrder sine Domme over ham. Dette bliver Guds levende og forfærdelige Dommer-Vrede.

Med særdeles Kraft træder denne frem i gl. Test., saaledes i 5 Mos. 31,17, 32,22 — Es. 1,15, 59,2 (Gud skjuler sit Aasyn og hører ikke Bønnerne) og kundgjør sig i den grufulde Ødelæggelse, som Herren atter og atter fører over Israels Folk for dets Vantro og Misgerninger, og som naaer sit Høidepunkt i Jerusalems sidste Undergang i Blod og Brand. Men ogsaa i ny Test. tales der med truende Vægt om Guds Vrede, *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* (Joh. 3,36: Guds Vrede bliver over den Vantro — Rom. 1,18 flg.: Guds Vrede over Hedningerne, 2,4–5: Guds Vrede vil komme over den Vantro og Ulydige paa Vredens Dag — Eph. 2,3: vi vare af Naturen Vredens Børn, 5,6, Kol. 3,6, 1 Thess. 2,16). Det gl. test. Billed af Guds Vredes Gløed og andre Sammenstillinger af Vreden med Ilden møder os atter i det ny Test. (Hebr. 12,29: *καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον*). Et anskueligt Billed heraf haves i Jesu Optræden overfor de Handlende i Tempelgaarden (Joh. 2) og hans voldsomme Tordentale mod Pharisæerne (Matth. 23).

Med Urette har man i nyere Tid svækket dette Begreb og i Udtrykket Guds Vrede kun villet se et metaforisk

---

5 Mos. 31,17: Og min Vrede vil optændes mod dem samme Dag, som jeg vil forlade dem.

5 Mos. 32,22: En Ild er optændt i min Vrede, og den skal brænde til det nederste Helved, den skal fortære Landet og dets Grøde.

eller anthropomorphistisk Udtryk for Guds Retfærdighed (Rationalismen, senere Schleiermacher, Ritschl). Man beraaber sig paa Udtalelser som Matth. 5,45 (Gud lader Solen skinne paa Onde og Gode) og Luk. 15 (Lignelsen om den fortabte Søn), og hævder, at da Guds Væsen er Kærlighed, maa ogsaa denne skjule sig bag Vreden, ligesom Solen skjules af Skyerne, men dog ligefuldt er Lys- og Varmekilde for Jorden. Hvad de anførte Skriftsteder angaar, da er det første kun en Skildring af Guds almindelige Forsynsstyrelse og den Godhed, som deri aabenbarer sig, medens Lignelsen om den fortabte Søn kun vil give et klart Billed af Synderens angerfulde Omvendelse og Guds Fadernaade overfor samme. Ogsaa er det sandt, at bag Guds Vrede skjuler Kærligheden sig, og at Vreden forsaavidt kan kaldes Kærlighedens Vrangside, men heraf følger ingenlunde, at Guds Vrede kun skulde være en subjectiv Forestilling hos Menneskene uden tilsvarende Objectivitet i Gud selv. En saadan Tanke vil medføre en tilbagevirkende, svækkende Opfattelse af Synden, som om ogsaa den kun er en Mangel, men ikke noget Udtryk for den positivt onde Villie, ligesom den ogsaa er i Strid med de ovenfor anførte klare og bestemte Udtalelser i den hellige Skrift, i hvilke Vreden stedse nævnes som levende og virkende Udtryk for Hellighedens tilbagestødende Magt, og ikke blot som et digterisk Billed.

Guds Vrede er i første Række vendt mod Synden selv eller det Onde, men dernæst ogsaa mod det eller de Mennesker, som bære det Onde frem. Efter den stigende Intensitet, hvormed dette sker, stiger ogsaa Guds Vrede mod Synderne. Saaledes er der stedse et indre Forhold mellem Syndens og Vredens Størrelse. Ligesom der i den første maa skelnes imellem den absolute, evige Synd d. e. den haardnakkede Fornægtelse mod bedre Overbevisning, Synd mod den Helligaand (Matth. 12,32), Synd til Døden (1 Joh.

5,16), som ikke kan tilgives, fordi den ikke vil tilgives, og den relative, timelige Synd, der finder Tilgivelse, hvor sand Anger og Tro er tilstede, saaledes maa der ogsaa som svarende hertil skelnes mellem Guds absolute, ubegrænsede, evige Vrede og hans relative, begrænsede, timelige Vrede. Da imidlertid hin absolute evige Synd ikke kan tænkes indenfor Jordelivet, men først i en hinsides Tilværelse, saa bliver Guds absolute evige Vrede først at afhandle i Eschatologien, medens der her kun kan tales om Guds relative, begrænsede Vrede, der aabenbarer sig i Timeligheden. Den har sine forskellige Grader svarende til Syndens forskellige Grader og kan derved lade Plads staa aaben for Guds Godhed (jvfr. Matth. 5,45, Rom. 2,4). Ogsaa hans Fromme og Troende kunne blive Gjenstand for Guds Vrede (Davids Psalmer — jvfr. Peter overfor Christi Vrede i Matth. 16,23). Hermed udsiges, at Gud heller ikke er ligegyldig for deres Letsindighed og Syndelyst, og det levende Personlighedsforhold mellem Gud og Mennesker finder heri sit Udtryk. Det er denne Guds timelige Vrede, hvorom det hedder, at den varer kun en liden Stund, saa vil han atter forbarme sig og vise sin Naade og Barmhjertighed (Micha 7,9, 18, Ps. 78,38, Ps. 103,9). Atter her kan der drages en Parallel med Forholdet mellem Forældre og Børn, Søskende, Ægtefæller, Venner, hvor Vreden kan blusse op over en virkelig eller formentlig Uret, uden at det dybere Kærlighedsforhold dermed er ophævet, medens paa den anden Side Vreden er alvorlig ment, ikke blot Komediespil. Hvorledes dyb og frastødende Vrede kan forenes med en medlidende og dragende Kærlighed, derom vidner Jesu Optræden overfor Pharisæernes Forhærdelse, overfor hvilke han paa een Gang viser en hellig Vrede og en dyb Medlidenhedsfølelse (Mark. 3,5: *μετ᾽ ὀργῆς συλλυποίμενος*). Paa samme Maade føler Gud en brændende Nidkærheds Vrede over Menneskenes

Synd i Forening med en inderlig Kærligheds Længsel efter at drage dem til sig.

Den guddommelige Vrede træder overfor Menneskene frem i ydre Handlinger og kundgjør sig her som Straf, hvilken er Guds Reaction mod det Onde, hvori han haandhæver sin Helligheds Love. Den fremgaar med indre Nødvendighed af Syndens Væsen, som er Lovløshed (*ἀνομία*, 1 Joh. 3,4); principielt set har Straffen sit Formaal i sig selv som Gjengældelse og har ikke ydre Formaal, disse træde først til i anden Række. Allerførst kan Synden derfor siges at have sin Straf i sig selv, i den indre Selvopløsning, som den fremkalder, og den dermed følgende stigende Uro og Angst. Men til den indre Disharmoni svarer Forstyrrelsen i de ydre Livsforhold, som Synden fremkalder. Her træder Straffen frem i sin Objectivitet som Livets mangehaande Onder, der tilsidst culminere i Døden (Gen. 3,16–19). Dog gælder dette om Livets Onder som samlet Totalitet, ikke om de enkelte Onder som saadanne, thi her raader ofte Natursammenhængen. Ondet viser sig dels negativt som et Tab af visse Goder, et Savn og den deraf følgende Forringelse af Livslysten *(poena damni)*, dels positivt som Smerte og Lidelse *(poena sensus)*, dog kan denne Adskillelse ikke gjennemføres i Virkeligheden, hvor begge glide over i hinanden.

Onderne udgaa dels fra Naturen (Sygdom og Pest, store Oversvømmelser, Jordskælv o. Lign.), dels fra Menneskene og Samfundet (allehaande Krænkelser, Bagtalelse, ligefremme Voldshandlinger). Begge virke imidlertid ogsaa med deres egne Kræfter, og det vil derfor være umuligt objectivt at paavise, hvor en særlig guddommelig Styrelse finder Sted (jvfr. ovenfor om Forsynsstyrelsen). Den rent forstandsmæssige Betragtning vil i de ovennævnte Onder kun se blotte Natur- eller Samfundsvirkninger, medens den religiøse Betragtning deri vil se Guds straffende

Virksomhed. Nyere Theologer ville dog benægte dette og kun se den guddommelige Straf i en formindsket Naadeserfaring af Guds umiddelbare Nærhed: »die Gottesferne«, som dog menes at være af ren subjectiv Natur, thi i Virkeligheden er Gud alle sine Skabninger lige nær i sin Kærlighed (Ritschl). Men herved ophæves ganske Straffens Objectivitet, og den bliver til en blot subjectiv Forestilling, som beror paa en Misforstaaelse fra Menneskets Side. Tillige ophæves ikke blot Begreberne Guds Vrede og Straf over Synden, men ogsaa Synden selv, der betragtes under det formildende Synspunkt af en tilgivelig Mangel, en naturlig Svækkelse. Overfor denne Betragtning maa det fastholdes, at som Synden er virkelig Synd, Overtrædelse af Loven, saaledes er Vreden virkelig Vrede, Straffen virkelig Straf.

Livets Onder blive derfor Udtryk for Guds Vrede og hans retfærdige Domme. De ere hans *τιμωρίαι* (Hebr. 10,29) og hans *δικαιοκρισία* (Rom. 2,5), og det vedblive de at være, enten de erkendes som saadanne eller ikke. Imidlertid kan denne Betragtning kun gjøres gældende i sin Almindelighed overfor Livets Onder som en Helhed, ikke derimod overfor de enkelte Synder. Det var netop Feilen ved den jødiske Betragtning, at den betragtede hver enkelt Ulykke som Straf for en tidligere begaaet Synd (jvfr. Jobs Bog). Mod denne gjør Jesus stærk Indsigelse (Joh. 9,3: den Blindfødte — Luk. 13,1–5: de dræbte Galilæer), fordi den fører til Selvretfærdighed og Foragt for den Ulykkelige. Denne Betragtning kan kun giøres gældende af den Enkelte selv, eftersom han føler sig ramt i sin Samvittighed af de Gjenvordigheder og Ulykker*), som komme over ham (Røveren paa Korset, Luk. 23,41), men ikke af Andre (Matth. 7,1: Dømmer ikke!). Navnlig kan denne Sammen-

---

*) Jvfr. Melanchtons Loci communes II: De calamitatibus et cruce.

knytning af Ulykke og Synd gjøres gældende i Straffeprædikener for hele Folket eller store Dele af det, som ere blevne haardt ramte af Ulykker (ødelæggende Krige — Oversvømmelser — pestagtige Sygdomme o. Lign.), naar den anvendes med Visdom og Maadehold. Den ældre Betragtning gik her ofte altfor haardhændet til Værks, navnlig Pietismen, der ved slige Leiligheder begik den Hovedfeil altid at ville henføre den enkelte Ulykke til bestemte Synder lige imod Jesu Formaning i Joh. 9 og Luk. 13, hvorved den blev hensynsløs og ubillig og ofte fremkaldte Uvillie og Trods hos Nogle, Ligegyldighed og Letsind hos Andre istedenfor sand Ydmyghed og almindelig Anger. Skulle slige Straffeprædikener naa deres Formaal, maa de først og fremmest være rettede paa at vække Tilhørernes Samvittighed og dernæst henstille til dem, om de i de indtrufne Landeplager ville se Guds Straf og Optugtelse (jvfr. 1 Kor. 11,30 flg.), thi denne Opfattelse kan ligesaa lidt paatvinges Tilhørerne ved strænge Ord og Trusler som ved en objectiv theoretisk Bevisførelse; det maa altid blive en frivillig Sag, om man vil godkende den.

Sit sidste Formaal naaer Straffen først, naar den anerkendes som retfærdig Straf, og heri ligger dens dybeste Braad, thi til den ydre Lidelse kommer nu ogsaa den indre smertelige Erkendelse, at den er selvforskyldt. Herved vækkes S k y l d b e v i d s t h e d e n, der er forskellig fra S k y l d e n. Den sidste er som saadan rent objectiv, den er tilstede, enten den erkendes eller ikke, medens Skyldbevidstheden er subjectiv og virker Trængsel og Angst (Rom. 2,9 jvfr. Ps. 32,3–4). Skyldbevidstheden er Samvittighedens Dom over Synderen, hvorunder han ogsaa ufri-

---

Ps. 32,3–4: Jeg taug, og mine Ben fortæredes under mit Suk den ganske Dag, thi Dag og Nat laa din Haand tungt paa mig, saa min Saft forvandledes som i Sommertørke.

villig maa bøie sig (Judas). Skyldbevidstheden er ikke Et med Angeren, thi i denne tages den onde Villie tilbage, medens den Skyldbevidste endnu kan trodse og modstaa Guds Villie, men den er den nødvendige Betingelse for Angeren og Forberedelse til den. Det Frugtbargjørende ved Angeren er dette, at den blødgjør det haarde Sind og vækker Længsel efter at gjøre det Gode og atter træde i et Tillidsforhold til Gud.*)

Bag de guddommelige Straffedomme skjuler da et høiere Formaal sig. Straffen, hvis inderste Væsen er Gjengældelse, stilles i et høiere Formaals Tjeneste og bliver Optugtelse, *παιδεία*. Straffen begynder med Døden (Gen. 3,17–19), men den tilsigter Livet (Ezech. 18,23, 2 Pet. 3,9, 1 Tim. 2,4). Hermed indtræder et nyt Moment i den guddommelige Straf, dog ikke saaledes, at den nu ophører at være gjengældende, thi det vedbliver den at være, men saaledes, at bag Gjengældelsen er et høiere sædeligt Formaal tilstede. Medens Guds Dommer-Retfærdighed kundgjør sig i Gjengældelsen, viser hans Faderkærlighed sig i Optugtelsen. I Aabenbarings-Økonomien sker dette saaledes, at den første træder stærkest frem i den gamle Pagt, den sidste i den nye Pagt (Hebr. 12,5–11, Sal. Ordspr. 3,11–12, Jak. 1,2–4, Rom. 5,3, Joh. Aab. 3,19). Livets Onder kunne saaledes ses under et tredobbelt Synspunkt, først ligefrem som naturlige d. e. saadanne, som have deres Grund i Naturens lovbundne Sammenhæng, dernæst som Kundgjørelser af Guds straffende Retfærdighed, *δικαιοκρισία*, endelig som tilsigtende en Optugtelse, *παιδεία*, i det Gode.

Ezech. 18,23: Skulde jeg have Lyst til en Ugudeligs Død? siger Gud Herren, mon ikke til, at han omvender sig fra sine Veie og kan leve?

*) Den videre Udvikling heraf se Christelig Sædelære § 21: Bod og Omvendelse.

Alle tre Opfattelser kunne være berettigede, men hvilken af dem, der maa gives Fortrinet, afhænger af den subjective Opfattelse, noget objectivt Kriterium for dens Rigtighed gives ikke. Det var netop Orthodoxismens og Pietismens Feil at ville opstille et saadant og derefter udtale sine Domme med stor Haardhed. Den Christne vil overfor sine forskellige Prøvelser kunne gjøre snart denne snart hin Opfattelse gældende, dog saaledes, at han ikke saameget vil se Guds *δικαιοκρισία* i de enkelte Lidelser, men mere i deres Totalitet; han vil forstaa, at denne, Lidelsen og Smerten overhovedet og tilsidst Døden, kommer over ham, fordi han er født i en syndig Slægt, opvoxet i Synd og trods al sin skinnende borgerlige Retfærdighed overfor Mennesker dog i sit Hjertes Indre overfor Gud er en Synder, og han vil derfor bære det alt i ydmyg Taalmodighed og Gudhengivenhed. Dette er i rette Forstand »at tage sit Kors op og følge efter Jesus«.

Dog heller ikke herved kunne vi blive staaende; bag Tanken om Straffen som gjengældende og optugtende aabnes der et nyt og stort Fjernsyn for os: det er Tanken om Menneskenes Frelse fra Synden og Straffen og Døden. Ikke som om denne Tanke først er opkommen i Gud efter Menneskets Fald som et Lægemiddel, hvormed han vilde raade Bod paa det, men han havde den før Verdens Skabelse og før Tidens Begyndelse — med andre Ord: Guds evige Raadslutning til Menneskeslægtens Frelse.

---

§ 20.

Guds evige Raadslutning til Menneskehedens Frelse.

Det kunde synes uforeneligt med Guds Visdom og Kærlighed at skabe et saa skrøbeligt Væsen som Mennesket, der næsten forud maatte synes bestemt til Død og

evig Fordømmelse. Vi oplyses da ogsaa om, at Gud ikke alene har tænkt paa Syndens og Dødens Mulighed, men ogsaa paa Lægedom mod Synden og Døden og deraf følgende evig Frelse. Denne Guds Naades Frelsesplan er ikke først fattet efter, at Synden og Døden var bleven til Virkelighed i den faldne Slægt, men allerede forud før Verdens Skabelse (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*, Eph. 1,3–11, 1 Pet. 1,20), fra Begyndelsen (*ἀπ' ἀρχῆς*, 2 Thess. 2,13), ja fra Evighed (*κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*, Eph. 3,11).

Denne Frelsesplan grunder sig udelukkende i Guds frie Villie, den kaldes derfor *θέλημα, εὐδοκία βουλῆς τοῦ θεοῦ* (Eph. 1,9–11). Heraf følger, at den kan ikke udfindes af nogen menneskelig Tanke (1 Kor. 2,9) eller philosophisk udledes som en indre Nødvendighed af Guds Væsen. Den er en evig Frihedshandling af Gud, kan derfor ikke blive en Gjenstand for dybsindig Speculation, men maa fastholdes af den christelige Tro. Som Guds Raadslutning i Almindelighed kaldes den *πρόθεσις*, som fremgaaet af Guds Forudviden nævnes den *πρόγνωσις*, som fremgaaet af hans Forudbestemmelse *προορίσμος* (jvfr. Rom. 8,28–29).

Som denne Guds Raadslutning fra første Færd er evig, er den ogsaa universal og omfatter den ganske Menneskehed (Joh. 12,32: fra Høiheden vil jeg drage Alle til mig — 1 Tim, 2,4: Gud vil, at alle Mennesker skulle frelses, jvfr. Tit. 2,11, 1 Joh. 2,2). Gud vil ikke, at noget Menneske skal ende i den evige Fortabelse (Ezech. 18,23, 2 Pet. 3,9). Men Raadslutningens Universalisme begrænses som Guds Almagt overhovedet ved den menneskelige Frihed, hvilken her gjør sig gældende som Haardhjertethed og

---

Ezech. 18,23: Mon jeg skulde have Lyst til en Ugudeligs Død? siger Herren, mon ikke til, at han omvender sig fra sine Veie, at han kan leve?

2 Pet. 3,9: Gud vil ikke, at Nogen skal fortabes, men at Alle skulle komme til Opstandelse.

Trods imod Guds Villie og frelsende Naade. Hvor dette finder Sted, kan den guddommelige Frelsesplan ikke virkeliggjøres. Den mister herved sin Universalitet og bliver til en Udvælgelse, ἐκλογή, af dem, som ville lade sig frelse (Rom 9,11, Joh. 15,19). Derfor kaldes de Udvalgte ἐκλεκτοί, hvorved dog nærmest tænkes paa dem som samlet Helhed eller som Menighed. Stundom betones Guds udvælgende Naade saa stærkt, at det faar Udseende af, at Gud har forudbestemt baade til Frelse og til Fordømmelse (Ap. G. 13,48, 1 Pet. 2,8, Matth. 13,14 og Joh. 12,40 efter Es. 6,10 — Rom. 8,28–30, især Rom. Cap. 9).

De sidste Udtalelser i Forening med den Betragtning, at Intet kan ske, som er i absolut Modstrid med Guds almægtige Villie, have allerede tidligt ført Læren om Guds evige Raadslutning eller Prædestinationslæren ind i et urigtigt Spor, idet man holdt for, at Menneskets evige Skæbne, være sig Salighed eller Fordømmelse, maatte henføres til Guds uforanderlige Forudbestemmelse. Denne Lære blev, endnu dog med stærk Begrænsning, fremsat af Augustin, der lærte, at Gud af den store fortabte Menneskehed *(massa perditionis)* udvalgte Nogle, som han ved sin uimodstaaelige Naade, *gratia irresistibilis*, frelste endog mod deres Villie, medens de Andre bleve i Fortabelsen. Augustin lærte altsaa kun en Forudbestemmelse til Salighed ved en vilkaarlig Udvælgelse af Gud, men nogen Forudbestemmelse til evig Fordømmelse lærte han dog ikke. Denne videre Konsekvents drog den sachsiske Munk Gottschalck, der lærte en dobbelt Forudbestemmelse

---

Joh. 15,19: I ere ikke af Verden, men jeg har udvalgt Eder af Verden.

Ap. G. 13,48: De bleve troende, saa mange som vare bestemte til evigt Liv.

1 Pet. 2,8: De stødte an, idet de ikke troede Ordet, og til dette vare de ogsaa bestemte.

(gemina prædestinatio), af Nogle til evigt Liv, af Andre til evig Død, hvilken Lære han væsentlig støttede paa Guds Uforanderlighed. Til den yderste Konsekvents gjennemførte Calvin med en ubønhørlig Logik Prædestinationslæren og gjorde den til et Hovedpunkt i Dogmatiken. Han tog sit Udgangspunkt fra Guds Almagt og støttede den væsentlig paa Rom. Cap. 9. Gud har endogsaa forudbestemt Menneskene til Synden (supralapsarisk Prædestinatianisme) for til evig Tid at kundgjøre sin Retfærdighed gjennem den evige Fordømmelse og sin Naade gjennem den evige Frelse. Naar Gud lader sit Evangeliums Naadebudskab forkynde for alle Mennesker, da er det kun hans tilsyneladende Villie *(voluntas signi)*, medens hans virkelige Villie *(voluntas beneplaciti)* kundgjør sig i hans dobbelte Forudbestemmelse til evig Salighed og til evig Fordømmelse.

Denne Opfattelse, der har vakt stort Røre i den reformerte Kirke, medens den blev ivrig bekæmpet af de lutherske Theologer, er i Strid saavel med den hellige Skrift som med den christelige Tro. Dens Skriftbevis er høist ensidigt, idet den fremhæver enkelte Skriftsteder med Forbigaaelse af andre, der gaa i modsat Retning. Hine ovenfor anførte particularistiske Skriftsteder maa sammenholdes med de ligeledes anførte, der gaa i universalistisk Retning. Hvad særligt Hovedstedet, Rom. Cap. 9, angaar, da er det ikke Paulus' Mening her at give en dogmatisk Udvikling af Prædestinationslæren, men han anstiller en historisk Betragtning over Israels Stilling til Guds Frelses-Økonomi. Den bærende Grundtanke i hans Udtalelse er at fastholde Guds absolute frie Naadevalg i Modsætning til den jødiske Udvorteshed og Selvretfærdighed, der hævdede, at den blotte Nedstammen fra Abraham sikrede dem Frelsen uanset deres Livsvandel. Stedet danner en Parallel til Matth. 3,9 (Gud kan opvække Abraham Børn af disse

Stene) og Matth. 20,1 flg. (Arbeiderne i Vingaarden). De stærke Udtalelser, der hidrøre fra en dyb religiøs Grundbetragtning af Guds Naade som alvirkende, finde deres Begrænsning ved Brevets Begyndelse, hvor Apostlen gaar haardt i Rette med det forhærdede Israels Selvretfærdighed og erklærer det for at være uden Undskyldning (*ἀναπολόγητος*, 2,1), hvad det ikke kunde være, naar den almægtige Gud var Skyld i dets Forhærdelse — og ved Brevets Slutning, Cap. 10—16, som dels henviser til Guds forbarmende Naade, der, naar Tiden kommer, ogsaa vil udstrække sig til Israel, dels indeholder en Række praktiske Formaninger til en sædelig Livsvandel, som vilde være overflødige, naar Gud fra Evighed havde forudbestemt til evig Salighed eller til evig Fordømmelse.

Brister saaledes Skriftbeviset for den particularistiske Prædestinationslære, saa støder den ikke mindre an mod den christelige Opfattelse af Guds Væsen, hvilket den ensidigt bestemmer som Almagt, medens det i Evangeliet bestemmes som Kærlighed. Ikke uden Grund beskyldte de lutherske Theologer deres calvinistiske Modstandere for i dette Stykke at være Muhamedanere, thi ogsaa af disse opfattes Almagten som den bærende Grundbestemmelse. Den evige Raadslutning bliver som Følge heraf enten paa indeterministisk Vis et blot Lune, hvorefter Gud af ren Vilkaarlighed bestemmer disse til Salighed, hine til Fordømmelse, men ligesaa gerne kunde have stillet dem omvendt — eller Raadslutningen sker paa deterministisk Vis som en indre Nødvendighed af Guds Væsen: men begge Forestillinger hidrøre fra en pantheistisk Opfattelse af Guds Væsen. Det Samme gælder om den Maade, hvorpaa Guds Forudvidenhed *(præscientia)* gjøres til Et med hans Forudbestemmelse *(prædestinatio)*, thi atter her møder Pantheismen os, medens det personlige Gudsbegreb holder begge ude fra hinanden. Endelig er Anvendelsen af Læren om

Guds tilsyneladende Villie *(voluntas signi)* og hans virkelige Villie *(voluntas beneplaciti)* ogsaa et dogmatisk Feilgreb. Denne Lære har sin Plads under Forsynsstyrelsen, hvor det dreier sig om relative, timelige Livsgoder, som Guds Visdom forholder os for derigjennem at naa et høiere Formaal (se ovenfor S. 143), men den kan ikke anvendes her, hvor det gælder det absolute høieste Livsgode, og hvor der altsaa ikke kan tales om høiere Livsgoder; den vil her være en Fornægtelse saavel af Guds Visdom og Sanddruhed som af hans Kærlighed.

Particularismen i Prædestinationslæren hviler paa en ensidig Skriftfortolkning, der beraaber sig paa enkelte løsrevne Skriftsteder uden Hensyn til den Sammenhæng, hvori de staa, og paa en blot Forstandsslutning, der i sit Væsen er en abstract logisk Formalisme. Guds Raadslutning er her opstillet som en Evighedsplan uden nogensomhelst Forbindelse med hans Frelsesøkonomi, den svæver i Skyerne, men har Intet at gjøre med den historiske Udvikling, i hvilken Guds frelsende Naade fremtræder blandt Menneskene. Men saaledes er den ikke fremstillet i den hellige Skrift. Her er den sat i nøieste Forhold til Aabenbaringen, fremfor Alt i Forhold til dens Fylde i Jesus Christus. Man kan derfor ikke opfatte den som fastslaaet og stivnet i urokkelig Fasthed før Tidens og Tidernes Begyndelse, men maa tværtimod se den i dens fremskridende Udvikling, dens historiske Virkeliggjørelse i Christi Menighed.

Herved komme vi til en ny Bestemmelse ved Prædestinationen, nemlig dens Betingethed. I Modsætning til Particularismens ubetingede Naadevalg, der altid bliver en Vilkaarlighedsact, fastholde vi Læren om det betingede Naadevalg som fremgaaende af Guds Visdom og Kærlighed. Betingelserne, hvortil Guds evige Raadslutning er knyttet, ere af dobbelt Art, nemlig objectivt Christi Komme

i Kødet og den ved ham virkede Forsoning og Forløsning, subjectivt Menneskenes personlige Tilegnelse heraf i Troen og den deraf følgende sædelige Nyskabelse. Den nærmere Udvikling heraf kan først gives i den følgende Fremstilling af Christologien og Pneumatologien.

Guds evige Frelsesplan er først og fremmest knyttet til Jesus Christus (Eph. 1,5, 3,11, 2 Tim. 1,9). Under dette Synspunkt maa derfor Forudbestemmelsen stadigt betragtes, som Concordieformlen med Rette har udtalt det: *æterna prædestinatio in Christo et nequaquam extra Christum consideranda est* (art. XI *de æterna prædestinatione*). Udgangspunktet for Læren om Guds evige Raadslutning skal derfor ikke være Fordømmelsen (Calvin), men Frelsen, Paulus fremstiller den ikke til Skræk og Rædsel, men til Trøst og Glæde (saaledes især Rom. 8,31–39). Denne Frelse tilbydes Alle, dette er Guds almindelige og forudgaaende Villie *(benevolentia dei universalis et antecedens)*, men den kommer kun dem til Gode, som ville modtage den i Troen. Troen bliver altsaa den subjective Betingelse for Frelsen, og hvor denne Betingelse ikke findes, kan Frelsen heller ikke finde Sted. Denne Ordning er Guds særegne og efterfølgende Villie *(voluntas dei specialis et consequens)*. Men Guds Naades Tilbud til Alle er fra hans Side alvorlig ment og ikke blot tilsyneladende, hvad der fra Guds Side vilde være Svig og Bedrag, derfor aldeles utænkeligt. Gud vil tværtimod gjøre Alt forat frelse Menneskene, men deres Trods og Haardhjertethed sætte Skranker for Guds Naade, thi den Valgfrihed, som i Skabelsen

---

Eph. 1,5: — — i Kærlighed forudbestemte han (Gud) os til sønlig Udkaarelse hos sig ved Jesus Christus.

Eph. 3,11: — — efter det evige Forsæt, som han fuldbyrdede ved Jesus Christus, vor Herre.

2 Tim. 1,9: Han kaldte os efter sit eget Forsæt og Naaden, som blev givet os i Christus Jesus fra evige Tider.

er givet Menneskene, og som sætter Skellet mellem disse og den øvrige Natur, kan og vil Gud ikke atter tage tilbage. Aarsagen til den evige Fortabelse, hvor en saadan finder Sted, kan derfor ikke føres tilbage til Gud, men maa henføres til Mennesket selv. Her staa vi ganske vist overfor det store Mysterium, som ingen menneskelig Tænken formaar at gjennemtrænge.

Gjenstanden for Guds Udvælgelse bliver da Menigheden. Det er den, som Gud fra Evighed skuer forudbestemt til Frelse. Dette har den ældre Theologi overset, idet den gjør den enkelte til Gjenstand for Udvælgelsen. Herved fremkommer et Skævsyn, idet der stadig spørges, om denne eller hin Enkelte er udvalgt til Frelse eller Fortabelse. Men den Enkelte skal ikke ses isoleret, men som Medlem af Menigheden, og i og med denne bliver han Gjenstand for Guds evige Forudbestemmelse til Salighed. Herfor har man faaet Øiet op, men er saa gaaet til den modsatte Yderlighed ved at hævde, at kun Menigheden, men ikke den Enkelte, er Gjenstand for Udvælgelsen (Ritschl). Her overses, at Menigheden kun bestaar i og af de Enkelte, og at den uden disse bliver en tom Abstraction uden Virkelighed, ligesom ogsaa Skriften leilighedsvis henfører Udvælgelsen til de Enkelte (Matth. 24,24, især V. 40—41). Begge maa de ses i og med hinanden, først herved komme vi til den rette Forstaaelse af Udvælgelsen.

Endvidere skal Guds evige Raadslutning ikke udelukkende betragtes som en Evighedsact forud for al Tid og Rum. Ogsaa heri feilede den ældre Theologi, som ved denne Ensidighed ligeledes førte Læren ud i tomme Abstractioner. I nyere Tid har man ogsaa her set rigtigere ved at se den i Forbindelse med dens historiske Virkeliggjørelse og dens fortsatte Fremskriden i Tiden og Rummet. Det er fornemmelig Schleiermacher, som med Styrke har fremhævet denne Side af Guds Raadslutning og derved

givet den Fylde og Liv. Men atter her føres vi til den modsatte Yderlighed, idet Schleiermacher fører Læren om den evige Raadslutnings successive Virkeliggjørelse over til Apokatastasis, Alles Saliggjørelse. Heri giver Skriften intet Medhold, og vi ere her udenfor den menneskelige Tankes Rækkevidde; vi kunne i det Høieste opstille Anelser og Ønsker, men saadanne give ingen Ret til apodiktiske Udtalelser (jvfr. iøvrigt Eschatologien).

Endvidere maa mærkes, at naar der stundom tales om, at de Udvalgtes Tal er kun ringe (Matth. 22,14: Mange ere kaldede, men faa udvalgte, jvfr. Matth. 20,16, hvor dette Udsagn dog mangler i de ældste Haandskrifter), da kan man ikke deraf drage den Slutning, som oftere er sket, at kun en ringe Del af Menneskeheden bliver frelst, medens den langt overveiende Del skal overgives til evig Fordømmelse. Det er en Misforstaaelse af Ordet, hvis Formaal ikke er at give en theoretisk Belæring om det mindre eller større Antal af de Frelste, men derimod en indtrængende praktisk Opfordring til hver Enkelt, at han ikke tager Guds Naadestilbud forfængeligt og mener at kunne glide ind i Mængden og blive frelst med den uden nogen personlig Villiesanstrængelse og Tilegnelse af Frelsen, saaledes som Tilfældet er med Gæsten i den foregaaende Parabel, der møder uden Festklædning ved den kongelige Bryllupsfest — jvfr. Luk. 13,23–24, hvor Jesus paa Spørgsmaalet om de Frelstes Antal ikke giver ligefremt Svar, men formaner Spørgeren til i fuldeste Alvor at arbeide paa sin egen Saliggjørelse.

Den calvinske Prædestinationslære fører enten til Fortvivlelse for dem, der anse sig forudbestemte til Fordømmelse, eller hvad maaske hyppigere er Tilfældet, til en falsk Tryghedsfølelse og kødelig Syndesikkerhed hos dem, der tro sig forudbestemte til Frelse. Den Christne vil aldrig i dette Jordeliv kunne hengive sig til fuld Sabbatshvile og

mene, at han nu kan spare sig Aarvaagenhed og videre Anstrængelse i sin Helliggjørelse i den Formening, at han fra Evighed af er af Gud forudbestemt til Salighed. Mod saadan falsk Tryghed og dens farlige Følger advarer Apostlen paa det alvorligste (1 Kor. $10,_{12}$, Rom. $11,_{20}$ flg.), ligesom han ogsaa selv uagtet sin Forvisning om Guds Naade dog ikke aflader at være i sædelig Kamp og Anstrængelse, paa det at han ikke skal falde ud af Naadestanden (1 Kor. $9,_{27}$), men efterat have fuldendt sit jordiske Livsløb vil kunne modtage Livets Krone (Phill. $3,_{12}$).

Nogen ydre Garanti for at være blandt de Udvalgte gives der ikke; en saadan vilde kun medføre, at vor Tro stivnede i Ubevægelighed. Garantien for vor evige Frelse ligger ene og alene i Forvisningen om Guds Naade og Trofasthed, at han, som har begyndt sit Frelsesværk i os, ikke atter vil slippe det, men føre det seirrig igjennem til Enden (1 Kor. $10,_{13}$). Det er denne Tanke, som Paulus videre udvikler i Rom. $8,_{24-31}$, og som finder sin Stadfæstelse i Jesu Ord om, at hans Troende skulle i al Evighed ikke fortabes, og Ingen skal rive dem ud af hans Haand (Joh. $10,_{28}$). Denne Frelsesforvisning skal fastholdes i Ydmyghed og Tro og stedsevarende Aarvaagenhed, men paa den anden Side skal ogsaa al sygelig Grublen og urovækkende Tvivl holdes borte. Saadant fører til Anfægtelse, der danner en Parallel til Tungsindet og er den religiøse Form for dette: Tungsindet er vendt mod det nærværende Liv og kan ikke finde sig til Rette med det, Anfægtelsen vender sig mod det evige Liv og mistvivler om at kunne faa Del deri. Begge ere sjælelige Sygdomme og maa behandles som saadanne baade med Fasthed og med kærlig

---

1 Kor. $10,_{12}$: Den, som tykkes at staa, se til, at han ikke falder.

Rom. $10,_{20}$: Du staar ved din Tro, vær ikke overmodig, men frygt!

Deltagelse. Ofte staa de i Forbindelse med legemlig Svaghed og kræve i saa Fald ligesaa fuldt physisk Pleie og Omsorg som aandeligt Tilsyn og Vækkelse; hvor vigtig den sidste end er, vil den dog ikke kunne erstatte den første, men i mange Tilfælde uden denne kun gjøre Ondt værre.

Vi kunne da som Resultat af den foregaaende Undersøgelse fastholde følgende Sætninger:

Naadevalgets Ophav er Gud Fader (Joh. 3,16), som fuldbyrder det i uadskillelig Samvirken med Sønnen og den Helligaand.

Dets virkende Aarsag er Guds Kærlighed, som ikke vil tillade Slægtens, ei heller de Enkeltes Fortabelse.

Dets Betingelse er objectivt Christi Komme og hans Frelsesgerning, subjectivt Troen, som griber og tilegner sig det guddommelige Naadestilbud og kundgjør sig i Kærlighedens Gerninger.

Dets Gjenstand er Christi Menighed saavel i dens Helhed som de enkelte Medlemmer, hvoraf den bestaar.

Dets Formaal er Menneskenes Frelse til evigt Liv og Aabenbaringen af Guds Ære.

Kunne vi nu end gjøre Rede herfor i Henhold til Skriftens Udtalelser og dermed afvise faretruende Misforstaaelser og vrange Lærdomme, maa vi dog erkende, at vi her tilsidst staa overfor et Mysterium, som vi ikke formaa at gjennemskue. I Henhold til Skriftens Ord: »De skjulte Ting er for Herren vor Gud, de aabenbare Ting for os og vore Børn til evig Tid« (5 Mos. 29,29) skulle vi derfor afholde os fra at ville trænge dybere ind i denne Guds Hemmelighed, end det er blevet os forundt, thi derved ville vi kun føres ind i en ørkesløs Grublen, som opblæser Hjerterne til Hovmod eller fylder Sindet med Mismod og Tungsind. Med Rette advarer Concordieformlen i sin faste og klare Udvikling af Prædestinationslæren mod alt Saadant og siger træffende: »De, som ere

grebne af en stærk Længsel efter det evige Liv, skulle ikke pine og plage sig med Tanker og Indbildninger om Guds hemmelige Raadslutning, om de nu ogsaa ere forudbestemte til et evigt Liv, med hvilke Bekymringer Satan pleier at anfægte og pine fromme Sjæle. De skulle heller høre Christus og se hen til ham som den Livets Bog, i hvilken alle Guds Børns Udvælgelse til evigt Liv er opskreven. Han er det paalideligste Vidne for alle Mennesker uden nogen Forskel, at det er Guds Villie, at alle Mennesker, som ere besværede og tyngede af deres Synder, skulle komme til Christus for at blive styrkede og frelste af ham«.*)

*) Form. Conc. art. XI: *De æterna prædestinatione* p. 816.

AF SAMME FORFATTER ER UDKOMMET:

DOGMATIKENS HISTORISKE FORUDSÆTNINGER

INDLEDNING TIL DOGMATIKEN. 1905

2 Kr. 75 Øre

CHRISTELIG SÆDELÆRE

ANDEN UDGAVE. 1896

9 Kr.

MENNESKEHED OG CHRISTENDOM I DERES HISTORISKE UDVIKLING

HISTORIENS PHILOSOPHI

ANDEN UDGAVE. 1894

7 Kr.

TO SKUESPIL

I. JOHAN HUS

II. MODERNE CHRISTENDOM

ANDEN UDGAVE. 1909

3 Kr. 50 Øre

Date Due

